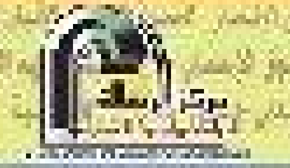


المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية

مع إشارة تحليلية لأبرز مصطلحات الحقبة العولمية

الهيثم زعفران

١٤٣١هـ - ٢٠٠٩م



المصطلحات الوافدة
وأثرها على الهوية الإسلامية

مع إشارة تحليلية لأبرز مصطلحات الحقبة العولمية

الهيثم زعفان

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية
مصر، القاهرة - مدينة نصر
تليفاكس: ٠٢٠٢٢٤٧١١٠٦٤ - محمول: ٠٠٢٠١٦٢٦٥٩٥٩١

بسم الله الرحمن الرحيم

المصطلحات الوافدة
وأثرها على الهوية الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم



الطبعة الأولى

٢٠٠٩م / ١٤٣٠هـ

اسم الكتاب: المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية
(مع إشارة تحليلية لأبرز مصطلحات الحقيبة العولمية)
اسم المؤلف: الهيثم زعفان
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠٠٨/٢٥١٥٨
ب.ض.: ٦٦٢ - ٦٦٤ - ٢٦١
س.ت.: ٣٤٦٥٢

تم التجهيز الفني بمكتب
منذر أنيس
للإعلام والنشر المكتبي
٠١٠/٦٢٨٩٥٢٢

عنوان مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية: مصر - القاهرة - مدينة نصر.
تليفاكس: ٠٢٠٢٢٤٧١١٠٦٤ - محمول: ٠٠٢٠١٦٢٦٥٩٥٩١
بريد إلكتروني: alresalac@gmail.com
للمراسلة: القاهرة - مدينة نصر - مكتب بريد المشروع السويسري.
الرمز البريدي: ١١٨٢٦ - ص.ب: ٢

تقـديم

بقدر ما تغيب قضية المصطلح الوافد عن الوعي الحاضر، بقدر حضورها في الفعل في مناحي حياتنا الثقافية والعلمية والاجتماعية والسياسية.

لقد تمددت في حياتنا العلمية والثقافية مصطلحات وافدة من شأنها أن تعيد تشكيل رؤيتنا وذواتنا وثقافتنا وحياتنا، زاحمت كل شيء في خصوصياتنا؛ مداركنا وميراثنا.. كلياتنا العقدية وأحكامنا ومناهجنا وآدابنا الشرعية.. وتقاليدنا العلمية والعملية، بل حتى وظائفنا وسماتنا النفسية والاجتماعية بشكل باتت تضغط على أعصابنا وتوجه صيرورة مجتمعاتنا، بل وربما تختطف ثمار أجيال قادمة لم تر ولم تعرف ..

هناك قسم من هذه المصطلحات: هي من قبيل المشترك الإنساني خاصة ما يرتبط منه بالعلوم المادية بشقيها التجريبي والتطبيقي، يرى البعض أنه ـ جملة ـ حق للجميع، وهذا في نظرنا أقرب إلى الحق حين يمكن تخليصه من الصبغة المنهجية، والخصوصية الثقافية.

وهناك قسم آخر: لا ينفك عن خصوصية ثقافية فهذا هو الذي يرفض غالبا أو يستدرك عليه، أو يستفاد منه ما لا يتعارض مع خصوصياتنا، وذلك حق لكل من يحترم ذاته ويعتز بخصوصيته، وهذا ألصق بطبيعة العلوم الإنسانية إذ إن المنهج حاضر فيها متحكم في سياقها وبنائها وتطورها.

أما القسم الأول: فحتى يسلم لنا .. فعلينا أن نجرد المصطلح من النزعة المادية في الصياغة والتعبير، وكذلك نجرده من مركزية العقل الغربي التي يسعى جهده لتضمينها أي جهد علمي، حتى تصبح الفكرة حقا للجميع فعلا.

ثم علينا أيضا أن نستنبت المصطلح في لغتنا العربية ذات البيان والقدرة على الاشتقاق، بحيث نعيد للغة فعلها العلمي، ومكانتها الإبداعية من جهة، ونقلع آثار الهزيمة النفسية والحضارية من جهة أخرى..

أما القسم الثاني: فالحديث عنه يطول، وهو موضوع هذا الكتاب، ويقتضي البحث فيه ذكر بعض الحقائق..

إذ يمكن تناول التعامل مع هذا القسم على ثلاثة مستويات:

- **مستوى المعرفة الإنسانية والتجارب البشرية**، فهذا متاح وهو ضمن منهج الاعتبار والسير في الأرض الذي أمر الله به عباده، فالتجارب البشرية ملك لكل معتبر، يأخذ منها المسلم ما يثبت عنده صوابه ويثمر في بيئته دون إشكال.
- **ومستوى اقتباسه ووضعه موضع التطبيق بحذافيره** رغبة واختيارا وهنا يظهر عدة إشكالات منها:
  - إشكالية المنهج المغاير والبناء القيمي والمعرفي..
  - إشكالية الخصوصية المرتبطة بالسياق التاريخي الذي فيه تولدت الخبرة وبني عليه المصطلح، ومدى مناسبة هذا للواقع عموما ولواقعنا نحن على وجه الخصوص.
  - إشكالية اللغة وإمكانية الترجمة عنها بدقة وأمانة دون إخلال أو تحريف، وهذا جلي في كثير من المصطلحات الوافدة.
  - إشكالية الالتباس الحاصل نتيجة المفارقة بين الظاهر والباطن أو بين الفكرة والتطبيق، أو بين المعلن والمخفي، أو بين تعدد المفاهيم دون جامع بحيث تحمل الشيء ونقيضه في ذات المصطلح.
- **أما المستوى الثالث فيتعلق بعولمة هذه المصطلحات** وفرضها كنماذج تهيمن على ثقافات الأمم وتتحكم في مصائر الشعوب والمجتمعات، دون أن يكون لأحد حق الاعتراض أو الرفض.. وتوظيفها في سياق مد استعماري بأدوات وأشكال جديدة.

وقد كان التخوف من هذا المستوى مجرد حذر وكلام فيما قبل.. لكن بعد أن رأينا آثاره في مجتمعاتنا في بضع سنين ـ رأي عين ـ من تعقيد وإشكال بل وتضليل وتلبيس تجعل رفضها من طبيعة العقلاء فضلا عن كونه مطلبا دينيا شرعيا، ومن هنا ينبغي أن يكون للتعامل مع مثل هذه المصطلحات شأن أعمق وهمٌّ أهم..

إن المصطلح يلخص في بنائه واستخدامه ثلاث وظائف حضارية غاية في الأهمية والخطورة:

وظيفة اللغة في قدرتها على حفظ المعارف والخبرات، والتعبير عن المعاني والمعارف والعلوم من أقصر طريق، وضبط الدلالة كصلة بين اللفظ والمعنى، على نحو يقلل الخلاف، ويؤالف بين الأفهام.. بما يسهل عملية التواصل والتفاهم داخل أفراد المجتمع من جهة، وبين الأجيال من جهة اخرى بما يعني استمرار الفعل الحضاري في اتجاه مستقيم ودون انحراف أو انقطاع..

وظيفة القيم وما تحمله من حكم ضمني أو صريح على كثير من المعاني، فلا يمكن أن يصاغ المصطلح دون اعتبارها، والمصطلحات غالبا ما تختزن قيمة إلى جوار المعرفة أو ضمنها، خاصة فيما يتعلق بالعلوم الشرعية والإنسانية.

وظيفة الفكر وما يحمله من إبداع في إدراك المعاني وإنتاج المعرفة في مختلف مجالات العلوم، والقدرة على مواكبة المستجدات وفق ذاتية حضارية تتمحور حول قيمة كبرى وتنتظم حولها قيم أدنى فأدنى تنسج جميعها حركة دائبة في سبيل بناء الحضارة والعمران على شاكلة تلك القيمة الكبرى.

ومن هنا فإن إشكالية المصطلح لدينا اليوم تعرب عن جوهر أزمة يعانيها العقل، ويمارسها اللسان، وتحمل خلفيات التاريخ، وتحدد تقاسيم الهوية ومسار الثقافة قبولا ورفضا، وولاء ومعاداة، وتعريفا وإنكارا..

إن الانفتاح الثقافي وما جره من سيولة، وسهولة في التقليد والمحاكاة من جانب، وإحكام الهيمنة والسيطرة من جانب آخر.. يمثل اليوم تحديا بقدر ما يمثل من فرصة، إذا أخذناه بحقه وأدينا أمانته، فهو يتيح التواصل مع كل العقول المبدعة والقدرات الجادة في سبيل بناء فعل حضاري شاهد لا يقف عند حد الممانعة بل يتجاوزها لإعادة الاعتبار للغة فتية عصية على التجاهل أو النسيان، ولمنهج بإمكانه أن يحدث طفرة الإيمان، ويقدم نموذج العلم والمعرفة الصالح الذي يعطي لكل ذي حق حقه بالعلم والعدل لا أن يغتصب الحقوق باسم العلم والعدل - كما فعل الغرب بعلمانيته حين انقلب على الدين- وقد اغتصبها من قبل باسم الدين..

أما «**النسخ المصطلحي**» الذي تستهدفه الأجندة الأممية فهو الطريق الأقصر للتبعية، **والهيمنة المصطلحية** هي السبيل لتغيير طبيعة الجسد ليتحول من خلايا طبيعية إلى طبيعة هادمة.

وليس الأمر يقف عند التبعية وإنما يفتح الباب أمام حالة من الفوضى القيمية، لا تستهدف الدين في أحكامه والهوية في بنيتها الظاهرة فحسب، وإنما تستهدف اجتثاث معالم الفطرة في أعماق النفوس وهذا ما ينبغي بحثه والتأكيد عليه.

ومن هنا فإن النماذج التي طرحت في هذا الكتاب هي نماذج للتحليل توصّل من خلالها الباحث إلى نتيجة هامة، وهي أننا لسنا أمام مجرد غزو ثقافي عرفناه حينا من الزمن فيما قبل، وإنما أمام استعمار يستهدف بنية الهوية ويستهلكها في معارك جانبية بعيدا عن قضايا الأمة التي أخرجت من أجلها للناس.

وتحاول قوى دولية جاهدة ـ أو عابثة ـ فرض أنماطها وتقاليدها وخبراتها التاريخية، على ما فيها من شذوذ وإشكالات تخصها وحدها، على المجتمعات المسلمة.

وفي سبيل هذا توظف قوى العولمة من أجل بسط سيطرتها اللغوية والمفاهيمية على الشعوب المستضعفة من أجل ما يزعم أنه توحيد لنمط السلوك والإدراك على مستوى العالم، لكن الواقع يشهد بحالات من الفوضى والتشظي والتشرذم والتمحور حول أنماط وضيعة من القضايا، وكأن قوى العولمة قد أفلحت في شيء واحد هو امتلاك آليات تفكيك المجتمعات باسم الحرية والمدنية، وتخليفها باسم التقدم...

إن إعادة تعريف الأشياء وفق الأجندة الأممية هي بالمنطوق الحداثي: **إعادة إنتاج الثقافة** على النحو الذي تصممه الأهواء العولمية دون أن يكون لذلك صلة بدين أو عرف أو رصيد حقيقي من التجارب التي تحترمها البشرية بالسليقة مهما خالفتها، فتستحيل هذه الأجندة هيمنة تجعل من ثقافة الأمم المستلبة مسخا، هذا النموذج هو الممهد للاستعمار العسكري بل قد لا تكون هناك حاجة لدور الآلة العسكرية حين تنتزع القوة وتستلب الهوية..

هل نحن أقوى من فرنسا التي ثارت ثائرة رئيسها لمجرد استخدام دبلوماسي فرنسي للإنجليزية في محفل دولي وهي لغة قريبة النسب باللغة الأم، ولهذا بلغ الشعور بالإهانة مداه فانسحب لا يلوي على شيء؟

إن حزمة المصطلحات التي تتبناها الأجندة العولمية هي في بؤرة المصطلحات التي ينبغي التحذير منها، لأنها تسعى لإنتاج رؤى لم تعرفها البشرية من قبل في أحط عصورها، لم تنتجها معرفة وإنما تمنتها أهواء فكانت على النحو الذي تمنته، ولأنها تستهدف إعادة تعريف مفردات حقائق الوجود البشري على وفق ما أشربت من هواها: كالدين، والإله، والإنسان، والمرأة، والفرد، والطفل، والأمن، والتنمية، والمجتمع، والدولة، والحق، والحرية، والسلام، والإرهاب، والمدنية ...إلخ.

وبالتالي فهي تعيد صياغة العلاقات على النحو الذي تشتهي، ومن هنا كان استهدافها لأصل الدين (الإسلام) في صميمه بعقائده وتشريعاته ونظمه وأخلاقه، فلم تترك شيئا من هوية الأمة ودينها وعافيتها وروابطها إلا وسعت لتبديله على هذا النحو ..

وهذا الكتاب يمثل إسهاما جادا في هذا الباب كشف به الباحث عن جهود عقود طويلة من الاستشراق في تغيير دفة الحياة في عالمنا العربي والإسلامي كان مدخلها اللغة، ثم انبنى عليها سلسلة طويلة من الاستهداف، وقد بدأنا نلمس تغييرا يُعجز المراقب إدراكه - فضلا عن التعامل معه - خاصة حين لا يدرك أبعاده المنهجية على الوجه الصحيح..

إن المسلم بذاته مدعو إلى الحق أينما كان، موجه نحو الحكمة حيثما كانت، مستقر في روعه أنه أحق الناس بها، شعاره قول النبي صلى الله عليه وسلم بين يدي صلح الحديبية: «والذي نفسي بيده، لا يسألونني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها». [رواه البخاري: رقم: ٢٧٣١]

لكن المشكلة التي بين أيدينا هي في المشتبه الذي لا يعلمه كثير من الناس، وفي الملتبس الذي يحمل حقا وباطلا فيضيّع ما يخفيه من باطل ما يظهره من الحق!!

فعلى المقتصد أن يسد بابه وعلى المحسن أن يعرف وينكر ويأخذ ويترك.. وعلى الله قصد السبيل..

وائل خيرت حمد

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمدًا ﷺ عبده ورسوله. ثم أما بعد...

فإن قضية المصطلح قضية محورية في أي ثقافة من الثقافات، تعكس منهجية التعامل معها في توليدها وضبطها والمعايير التي تحكمها.. مدى اتساق تلك الثقافة أو هذه مع ذاتها؛ إذ تكمن خلفها منظومة القيم التي تمتاز بها ثقافة ما عن بقية الثقافات.

ولهذا فإن التعامل مع المصطلح توليدا واستخداما ودراسة وتناولا، لا تقف بنا عند مجرد الحدود اللغوية للمصطلح، إذ إنه فوق ما يحمله من معنى ذي دلالة على ذات أو حال أو ظاهرة، يعبر عن جملة من المضامين المشكلة وفق ثقافة صائغي المصطلح، وبالتالي فإن النظر للمصطلح يكون إلى المعني والمدلول كما يكون إلى اللفظ والمنطوق.

وقد كان المسلمون أمة المصطلح إبداعا وتوليدا واشتقاقا وبيانا، ووصفا وتدقيقا، وتأصيلا وتقعيدا، بصورة مثلت ريادة حضارية في هذا الباب وكيف لا وقد أكسبهم القرآن صنعة بيانه، ودقائق منهجه، وطرائق استدلاله، وقد كانوا قبل ذلك أمة البيان.

ولهذا اعترفت بفضلهم مختلف الثقافات واقتفت سبيلهم كثير من الحضارات، وامتازوا بإعمارهم الأرض بمنهج الله الذي خلق كل شيء، هذا المنهج الذي يراعي الفطرة وينمي الخير، ويبذل السعادة لكل أهل هذه البسيطة.

وقد كان التعامل مع المصطلح في الحضارة الإسلامية مبنيا على العلم والعدل، اللذين هما أساس كل خير، بما يجعل أهل الإسلام يتوخون هذين المعنيين دائما، ويحرصون على التميز عبرهما، وهو ما يجعل مسألة الاجتهاد لديهم مرتبطة بتحقيق هذين الأمرين..

ولما كانت الثقافات الأخرى متفاوتة في التحقق بهما كان ولا بد من التوقف عبر ما ينقل عنها من علوم ومعارف، وعلى رأسها المصطلحات، لأنها بجملة تعد من أخص خصائص أي ثقافة لما تتضمنه من طبع المعارف بطابعها وسيماها، ولهذا كان ولا بد من البحث في دلالاتها وما تتضمنه، فضلا عن أن يكون اللفظ غير متضمن لمعنى فاسد، فإذا ما تحققت المصطلحات بالعلم والعدل وجدوا في أنفسهم أنهم أحق بها، لما طبعوا عليه من حرص على الخير والنفع للناس.. وإن كان غير ذلك لم يعبهم نفضهم أيديهم منها.

وتعنى هذه الدراسة بالمصطلحات الوافدة؛ وهي التي نشأت في بيئات مختلفة عن البيئة الإسلامية المشكّلة لشخصية المسلم ومجتمعه، هذه المصطلحات وفدت إلى المسلمين في ظروف احتكاكية معينة.

ولا يمكننا ههنا استقصاء جميع هذه المصطلحات أو حتى التوسع في ذكر طائفة منها، وإنما نقدم دراسة حالة لأربعة منها يمكن أن ترتب لنا الرؤية في التعامل مع ما سواها من مصطلحات، وقد قصدنا بالذات هنا نوعا محددا منها وهي المصطلحات المقحمة على المجتمعات الإسلامية نقلا عن الثقافة الغربية ضمن منظومة الأجندة العولمية..

وتكشف لنا هذه النماذج الأربعة عن حالة الخطر الذي من الممكن أن تمثله مثل هذه المصطلحات على الهوية الإسلامية.

ومعلوم أن المصطلحات الغربية نشأت في بيئة مغايرة للبيئة الإسلامية، وقد أفرزتها الثقافة الغربية لتناسب ظروفها وسيرورة شعوبها لمواجهة تحديات معينة

فرضتها عليها مسيرتها التاريخية، ولم تعرفها الحضارة المسلمة في تاريخها إلا مجرد حكاية عن الغرب.

وقد يكفي دراسة المصطلح في إطار مرجعيته التي نشأ في أحضانها في تفهمنا لكثير من الإشكاليات، التي تتولد في حال التقليد الحرفي أو الاقتباس، ودراسة المصطلح حين لا يجاوز حدود ثقافته، هو باب دراسة التطور الثقافي لمجتمع ما للإفادة من الربط بين الأسباب والمسببات، أما حين يطرق بابنا فمن الطبيعي أن ندرسه في سياقه من حيث النشأة والتطور والمآل، ومن حيث مناسبته لنا.

وبالأخص حينما يراد لمضامين المصطلح أن تهيمن على ثقافتنا، بزعم أنه مصطلح عولمي يصلح للبشرية جمعاء، وبخصوصٍ إذا ما مس بمفاهيمه ومضامينه البنيان العقدي والنظام التشريعي للمجتمع الإسلامي - بل قد يستهدفه أحيانا - فإن الحكم على المصطلح بأدواتنا من خلال أثره على هويتنا يصير أمرًا وجوبيًا.

وقد أحدثت مصطلحات الأجندة العولمية بما تحويها من مضامين جدلاً واسعًا في الفترة الأخيرة وذلك بعد انتقالها إلى العالم الإسلامي عبر وسائل احتكاكية عديدة كان أبرزها الاتفاقيات الدولية والتي يصور إلينا أنها إلزامية، وأن على الدول الإسلامية إذا ما وقعت عليها أن تعدل دساتيرها وتشريعاتها وفق تلك الاتفاقيات، دون التذرع بالخصوصيات، لأن الاتفاقيات إذا ما اصطدمت مع الخصوصيات قدمت الأولى على حساب الثانية، وإن اتفقت فالخصوصيات في هذه الحالة تكون تابعة، وإن لم تفعل الدول ذلك فستكون عرضة للعقوبات المذيلة للاتفاقيات .. هكذا يريدون لنا أن نكون!!.

وهذا الأمر وإن كان اكتسب مساحة بين بعض شعوبنا بكثرة الطرق عليه، إلا أنه مردود، وذلك لأن واقع الاتفاقيات غير إلزامي بدليل عدم التزام أمريكا والكيان الصهيوني بها، بل وبقرارات مجلس الأمن التي هي أعلى من اتفاقيات الأمم المتحدة.

إن الواقع يشير إلى أن العالم العربي هو الأكثر تأثرا، لأن دوله هي أكثر الدول التي سارعت للتوقيع على معظم الاتفاقيات الدولية، وهم أكثر حرصًا من الغرب نفسه على تطبيق الاتفاقيات بحذافيرها، تحت زعم الخوف من العقوبات.

لذا فإن الاتفاقيات الدولية الراعية للمصطلحات الغربية حتى ولو كانت في ظاهرها إلزامية فإنه ينبغي التحرر من أية موازنات سياسية عند التوقيع عليها، مع نزع هاجس الإلزام والعقوبات من النفس، وذلك في حالة اصطدام مضامين المصطلحات مع الهوية الإسلامية.

والكتاب الذي بين أيدينا وهو يحاول الاقتراب من قضية المصطلح الوافد وأثره على الهوية الإسلامية بصورة منهجية وموضوعية، يدرس من خلالها مفهوم المصطلح، ويقرر أدوات تفكيكه، ويعرف بمنهج الإسلام في التعامل مع المصطلحات الوافدة، وكيف تعامل علماء المسلمين معها، والشروط التي وضعوها لقبول المصطلح الوافد، ويتأمل في استخدام الغرب المصطلحات كآلية من آليات نشر ثقافته. ليحاول بعد ذلك تحليل أبرز مصطلحات الحقيبة العولمية وهي (حقوق الإنسان- تحرير المرأة - المجتمع المدني- الأصولية) وذلك بتبيان ظروف نشأة كل مصطلح في بيئته الغربية، وتفكيك المصطلحات للتعرف على مضامينها وتوضيح أثرها على الهوية الإسلامية، وذلك وفق المصادر البحثية والوثائق الدولية التي تتناول المصطلحات من وجهتها الغربية.

* * *

الفصل الأول

المصطلحات الوافدة ومنهجية القبول والدفع



تمهيد

يقدم هذا الفصل إطارًا منهجيًا للتعامل مع المصطلحات الوافدة، من خلال رؤية تأصيلية نبني عليها معالجتنا في بقية الفصول، ونتناول هنا ضبط مفهوم المصطلح جامعين بين البعد اللغوي والبعد التخصصي في تناول المصطلح، كمفهوم وكعلم وكلفظ له دلالة، ومن هنا كان للتعريفات المتعلقة بالمصطلح والأبعاد المرتبطة باختياره وتحليله أهمية في ضبط الطرح والنقاش، ثم نلقي الضوء على المصطلحات الوافدة وهي المعنيُّ بها البحث، لتبيان منهج الإسلام في التعامل معها، وتوضيح كيف نفذ الغرب إلى عمقنا الثقافي من آلية المصطلحات الوافدة.

أهمية المصطلحات في ضبط المعارف وفهمها:

المصطلحات هي مفاتيح العلوم فبدونها تتجمد المعارف، ويصعب تعلمها، وتدارسها، وتناقلها بين الأقران والأجيال والحضارات؛ وباستيعابها تنجلي المضامين وتنكشف المحتويات فتفهم المقاصد والمرامي.

وكل علم من العلوم له من المفردات والألفاظ والاصطلاحات، التي بها يُعلم العِلم ويفهمه طالبوه.

وهذه الاصطلاحات تأتي بعد اتفاق أهل الصنعة أو العلم عليها، فتصير دالةً على مجموعة من المعاني، أوالمبادئ، أو الخبرات المتراكمة، أو الاكتشافات، أو الاختراعات، أو الاستنباطات، أو الدلائل المكونة لهذا العلم أو تلك الصنعة. فتتحول اللفظة من مجرد لفظة لغوية في ذاتها إلى كلمة ذات دلالة على معان محددة أو مجموعة ألفاظ معينة متفق عليها بين فئة أو أكثر من الناس. وهنا تكمن أهمية المصطلح في كونه كالمعيار الضابط لفهم المتلقي والمستمع لخطاب المتحدث ومقاصده.

وقفة مع المفهوم:

أسهمت كثير من الدراسات المصطلحية في التنظير لفهم حركة المصطلحات في الثقافات وأثرها، ووضع ضوابط ومعايير في التعامل معها، وقبل ذلك كله ضبط مفهومها والمقصود بها، وقد تكاملت التعريفات في تناولها لبيان مفهوم المصطلح ولن نسهب ههنا بل نكتفي بما يضبط المعنى الذي يغني عن كثير من التفصيلات التي لا يترتب عليها كثير فائدة في موضوعنا، ولهذا سنبني تعريفًا إجرائيًّا يؤصل للتعامل مع ظاهرة «المصطلحات الوافدة» بصورة منهجية وموضوعية.

تعريف المصطلح:

المصطلح في اللغة: اسم لما اصطلح عليه أي اتفق عليه.

وفي المعنى المقصود لدى المختصين (الاصطلاحيين) فإن المصطلح: هو لفظ يضعه أهل عرف أو اختصاص معيّن ليدل على معنى معيّن يتبادر إلى الذهن عند إطلاق ذلك اللفظ.

وقد يكون «كلمة - مفردة أو مركبة- تدل على معان كثيرة متجانسة ومتكاملة فيما بينها، إذا أطلقت دلت تلقائيًا على مكوناتها المعرفية أو الفنية، بحسب حقول العلم والأدب والفكر التي تنتسب إليها»(١).

وتعرفه المنظمة الدولية لضبط المقاييس أيزو (Iso) بأنه: «أيُّ رمز يُتَّفَق عليه للدلالة على مفهوم، ويتكون من أصوات مترابطة أو من صورها الكتابية (الحروف). وقد يكون المصطلح كلمة أو عبارة»(٢).

---

(١) د.علال الغازي: تطور مصطلح التخييل في نظرية النقد الأدبي عند السجلماني؛ أبحاث ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد خاص، طبعة خاصة بمعهد الدراسات المصطلحية، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، ص٢٥٨.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول تنظير المنظمة لعلم المصطلحات يمكن مراجعة الموقع الالكتروني للمنظمة الدولية للتقييس "International Organization for Standardization" وهو www.iso.org

وحين يطلق لفظ «المصطلح» فقد يراد به أحد معانٍ ثلاثة، تعرف تحديدًا من السياق الذي جاء فيه:

(أ) فقد يعني: «اللفظ الذي يُسمِيَ مفهومًا معينًا داخل تخصص ما»، وهذا الذي يُجمع مضافًا إلى علم ما، أو موصوفًا بعلم ما، فيقال «مصطلحات بلاغية» و «مصطلحات الطب» أو «الهندسة» أو غيرهما، وهو أيضًا الأكثر دورانًا على الألسنة.

(ب) وقد يعني: «مجموع الألفاظ الاصطلاحية لتخصص ما»، وغالبًا ما يذكر مفردًا موصوفًا بعلم ما «كالمصطلح النحوي»، و«المصطلح التاريخي»، و«المصطلح اللساني» وغير ذلك.

(جـ) وقد يعني: «العلم الخاص بالبحث في الظاهرة الاصطلاحية، ومسائل الاصطلاح والأغلب أن يذكر مضافًا إلى علم، فيقال: (علم المصطلح) كعلم النحو»[1].

وهذا العلم المعروف بعلم المصطلح يعرف بأنه: «ذلك العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والألفاظ اللغوية التي تعبر عنها»[2].

وقد نشأ هذا العلم وأنضج في أحضان الحضارة الإسلامية، على أيدي العلماء المسلمين، حيث نشأ وازدهر في أحضان علوم الحديث وأصول الفقه والفقه وغيرها، وكانت إسهامات المسلمين في بناء منهجية للتعامل مع المصطلح واضحة جلية، استقوها من القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة ثم أخذتها أوروبا عن المسلمين.

---

(١) د. الشاهد البوشيخي: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، قضايا ونماذج، منشورات القلم، باريس، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، ص ص ٥٤-٥٥.

(٢) د. علي القاسمي: النظرية العامة والنظرية الخاصة في علم الاصطلاح، أبحاث ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد خاص، طبعة خاصة بمعهد الدراسات المصطلحية، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، ص١٥ .

وقد شهد علم المصطلح ازدهارًا في أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا، نتيجة لمحاولات علماء الأحياء والكيمياء الرامية إلى توحيد قواعد وضع المصطلحات على النطاق الدولي، وعلى ذلك فقد صدر بين عامي ١٩٠٦ و١٩٢٨ معجم «شلومان» المصور للمصطلحات التقنية في ١٦ مجلد وبست لغات.

تفكيك المصطلح:

يرتبط فهم المراد بـ «المصطلح» أو اللفظ الذي اصطلح عليه، بفهم أصله اللغوي وظروف نشأته وميادين استخدامه، والتفكيك هنا هو أداة الاقتراب والفهم، وعلى هذا فلكي يتم تفكيك المصطلح فإنه ينبغي العودة «لأصل المصطلح» و«ميدان استعماله».

وأصل المصطلح له معنيان؛ فإذا أريد بالمصطلح الكلمة المفردة؛ فهو يعني المفهوم اللغوي الذي منه جاء المفهوم الاصطلاحي وأخذ.

أما إذا أريد بالمصطلح مجموع الألفاظ الاصطلاحية لتخصص ما، فأصل المصطلح إذّاك هو «ميدان الاستعمال» أو ميادينه التي منها جاء مجموع المفاهيم السابقة لذلك التخصص وأخذ[١].

وعلى ذلك فإننا عندما نفكك المصطلحات الوافدة سنولي اهتمامًا بميدان الاستعمال الفعلي لهذا المصطلح الذي منه أخذ وعنه يعبر؛ ولِمَ اختير هذا المصطلح.

اختيار المصطلحات:

اختيار المصطلحات ليس أمرًا ارتجاليًا، فهذا الاختيار معروف بين أهل اللغة بـ«وضع المصطلحات»، ووضع المصطلحات التي هي تخصيص اللفظ بالمعنى لها مجموعة من الضوابط والمبادئ والتي منها:-

---

(١) د. الشاهد البوشيخي: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، مرجع سبق ذكره، ص ص٦٧-٦٨.

١- ضرورة وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة بين مدلول المصطلح اللغوي، ومدلوله الاصطلاحي.

٢- وضع مصطلح واحد للمفهوم العلمي الواحد، ذي المضمون الواحد، في الحقل الواحد.

٣- تجنب تعدد الدلالات للمصطلح الواحد، في الحقل الواحد، وتفضيل اللفظ المختص على اللفظ المشترك[1].

والضابط الأخير المرتبط بتعدد الدلالات سنجد إغفاله من السمات الرئيسية المصاحبة للمصطلحات الغربية الوافدة، وهذا التعدد الدلائلي هو الذي سمح بتمرير المراد بغير تصريح ظاهري، مع إحداث الالتباس في فهم المصطلحات لاحتمالها أكثر من معنى. وهذا توظيف عمدي يشبه التعريض والتورية في اللغة العربية.

المصطلحات وغريب الكلام:

المتأمل للمسار الاصطلاحي على مدار التاريخ يجد أنه قد صوحب بما يعرف بغريب الكلام، وهو الألفاظ الغريبة التي أحدثت إشكالات على الفهم، واحتاجت مجهودات من أهل الاختصاص لتقريبها وكشف مكنونها.

وعلى ذلك فإن كثيرًا من المصطلحات الغربية الوافدة يمكن إدخالها ضمن غريب الكلام، لا لشذوذ الكلمة اللفظية، لكن لغموض المعنى المراد والذي يحتاج إلى فهم وتقريب، بعد دراسة وتفصيل وهو ما سعت إليه الدراسة الراهنة.

وبناء على ما تقدم فإن المصطلحات إنما تطلق لتدل على مضامين محددة، وقد يكون المصطلح لفظًا مفردًا وقد يتكون من أكثر من كلمة، لكن في كل

---

(١) د. علي القاسمي: مقدمة في علم المصطلح، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧، ص٢١١. نقلا عن الشاهد البوشيخى، المرجع السابق: ص ص ١٠٧- ١٠٨.

الأحوال فالمصطلح يعين مفهومًا واضحًا وبينًا، ومتعارفًا ومتفقًا عليه بين طائفة أو أكثر تتعامل معه وتستخدمه كل في اختصاصه، وعلى ذلك يمكن تعريف المصطلح إجرائيًا وفق الصورة التالية:

التعريف الإجرائي للمصطلح:

١- المصطلح يتكون من كلمة أو أكثر.
٢- بإطلاق المصطلح تتحول اللفظة من حقيقة لغوية في ذاتها إلى كلمة ذات دلالة على ما هو أبعد أو أخص من المعنى اللغوي.
٣- المصطلح يعين موصوفًا واضحًا.
٤- المصطلح والموصوف متفق عليهما بين طائفة أو أكثر تتقاطع معهما وتستخدمهما.
٥- قد يعبر المصطلح عن مفهوم ما داخل العلم الواحد، وقد يعبر عن مجموعة الاصطلاحات في تخصص ما، وقد يعبر عن العلم المختص بدراسة الظاهرة الاصطلاحية.
٦- المصطلح له أصلان ... الأصل الأول هو اللفظة اللغوية المنطوق بها، والأصل الثاني هو جملة المضامين التي يعبر عنها المصطلح بتخصيصه.
٧- يتأثر تكوين المصطلح بالبيئة الثقافية التي ينتمي إليها صائغوه.
٨- لفظة المصطلح قد تكون عامة الاستخدام بين كل الهويات، وقد تكون خاصة أيضًا – كلفظة – بهوية معينة، لكنها كمصطلح وبمضامينه فإن المصطلح يكتسب خصوصية الهوية الصائغة له.

مجال البحث:

بقيت الإشارة إلى أن ما سبق من استعراض مصطلحي قد ينسحب على مفهوم المصطلح ككل في كافة صنوف العلوم التطبيقية منها والنظرية؛ لكن نطاق

هذه الدراسة المتعلقة بالمصطلحات الوافدة إلينا من الغرب تخرج عنها مصطلحات العلوم التجريبية من طب وهندسة وصيدلة وغيرها، فيصير مجال البحث دائرًا حول بعض المصطلحات التي تنتمي لميدان العلوم الإنسانية الغربية، والتي تنظم شئون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية في الغرب، خاصة أن تلك العلوم قد أفرزت اصطلاحات ذات مضامين تخالف في أحيان كثيرة ظاهرها اللغوي، ووفدت إلي عالمنا الإسلامي عبر احتكاكات عديدة، فزاحمت مفردات شرعية كانت متفردة في المجتمع الإسلامي. فحدث الالتباس بتلك المصطلحات الوافدة إلينا، خاصة وأن «المصطلحات والمفاهيم لا خلاف حول ارتباطها بثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه تحكم بمضامينه، وتوجه بمعطياته، والاصطلاحية الغربية جزء من هذا الاطراد، بقيت وفية لتقاليد عصر النهضة وفلسفة الأنوار ومرحلة ما بعد الثورات الصناعية»[1].

المسلمون بين حركة الترجمة والمصطلحات الوافدة:

موضوع المصطلحات الوافدة والذي عرف عند علماء اللغة والشريعة بـ «الاصطلاحات الأعجمية» ليس وليد القرون الأخيرة، ولكن الأمة الإسلامية وعلماؤها تعرضوا لها إبان حركة الترجمة الأولى، تلك الحركة التي لجأ فيها العرب إلى ترجمة المصطلحات الأعجمية ترجمة حرفية، كطريقة من طرائق التعريب في المجالات العلمية على وجه الخصوص هذا فضلاً عن ترجمة كتب الفلسفة والمنطق اليونانية الأمر الذي جعل حركة الترجمة بدورها تنقل للمجتمع الإسلامي مضامين فلسفية أثارت من الإشكالات في العلم والعمل، والتي مازلنا نعاني بعض آثارها

---

(١) سعيد شبار: الاصطلاحية الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر؛ أبحاث ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، المغرب، ١٤١٤هـ-١٩٩٣مـ، ج٢، ص ٧٠٣.

حتى اليوم، وقد استدعت وقوف علماء الإسلام قبالتها، وذلك لوضع منهج وآليات التعامل معها حفاظًا على العقيدة والشريعة الإسلامية.

وإزاء المصطلح الوافد بما يتضمنه من معان مخالفة للعقيدة أو الشريعة الإسلامية فضلا عن أن تكون مناوئة، لا يمكننا تعميم مقولة «لا مشاحة في الاصطلاح» لأن هذه القاعدة لها ضوابطها وحدودها.

وبالتالي كان من الضروري معرفة المنهج الإسلامي في تعامله مع الألفاظ بعمومها، وكيف يقبل باللفظة الأعجمية الدخيلة على اللسان العربي، ومتى يرفضها ويحذر منها.

* * *

منهج الإسلام في التعامل مع المصطلحات الوافدة:

أولاً: نهي القرآن الكريم عن الألفاظ المحتملة لمعنى سيئ وتحذيره من تورية اليهود في كلامهم:

من مقاصد القرآن الكريم صيانة اللسان من الألفاظ التي يمكن أن تمثل انحرافًا في المستقبل أو تحمل في باطنها هذا الانحراف في اللحظة، ولم يعول هنا على مسألة النية بل أمر بهجر الألفاظ التي من شأنها فتح المجال أمام إشاعة الفساد..

يقول تعالى في أول نداء ونهي موجه للمؤمنين في سورة البقرة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٠٤ مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٖ مِّن رَّبِّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ١٠٥ ﴾[1].

يقول ابن كثير رحمه الله في تفسيره لهذه الآيات[2]: «نهى الله عباده المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم، وذلك لأن اليهود كانوا يعانون من الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التنقيص عليهم لعائن الله، فإذا أرادوا أن يقولوا اسمع لنا يقولون: راعنا، ويورون بالرعونة كما قال الله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَقۡوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا ٤٦ ﴾[3].

ويقول الإمام القرطبي رحمه الله موضحًا المناسبة والحكمة من هذا النهي:

---

(١) سورة البقرة: الآيات ١٠٤ – ١٠٥.

(٢) تفسير ابن كثير: سورة البقرة الآية ١٠٤.

(٣) سورة النساء: الآية ٤٦.

«قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كان المسلمون يقولون للنبي ﷺ: (راعنا)، على جهة الطلب والرغبة من المراعاة أي التفت إلينا، وكان هذا بلسان اليهود سبًا، أي اسمع لا سمعت، فاغتنموها وقالوا: كنا نسبّه سرًا فالآن نسبّه جهرًا. فكانوا يخاطبون بها النبي ﷺ ويضحكون فيما بينهم، فسمعها سعد بن معاذ رضي الله عنه وكان يعرف لغتهم فقال لليهود: عليكم لعنة الله لئن سمعتها من رجل منكم يقولها للنبي ﷺ لأضربن عنقه. فقالوا: أولستم تقولونها؟ فنزلت الآية ونُهوا عنها لئلا تقتدي بها اليهود في اللفظ، وتقصد المعنى الفاسد فيه.

يقول الإمام القرطبي: في هذه الآية دليل على تجنب الألفاظ المحتملة التي فيها التعريض للتنقيص»[1].

ويقول الشيخ عبد الرحمن السعدي رحمه الله في تفسيره: «كان المسلمون يقولون حين خطابهم للرسول ﷺ عند تعلمهم أمر الدين (راعنا) أي راع أحوالنا، فيقصدون بها معنىً صحيحًا، وكان اليهود يريدون بها معنىً فاسدًا، فانتهزوا الفرصة، فصاروا يخاطبون الرسول ﷺ بذلك، ويقصدون المعنى الفاسد، فنهى الله المؤمنين عن هذه الكلمة، سدًّا لهذا الباب، ففيه النهى عن الجائز، إذا كان وسيلة إلى محرم، وفيه الأدب، واستعمال الألفاظ، التي لا تحتمل إلا الحسن، وعدم الفحش، وترك الألفاظ القبيحة، أو التي فيها نوع تشويش واحتمال غير لائق.

فأمرهم بلفظة لا تحتمل إلا الحسن، فقال: ﴿وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا﴾ فإنها كافية يحصل بها المقصود من غير محذور، ﴿وَٱسۡمَعُواْ﴾ لم يذكر المسموع ليعم ما أمر باستماعه، فيدخل فيه سماع القرآن، وسماع السنة التي هي الحكمة، لفظًا ومعنى، واستجابة، ففيه الأدب والطاعة. ثم توعد الكافرين بالعذاب المؤلم الموجع. وأخبر عن عداوة المشركين للمؤمنين، أنهم ما يودون ﴿أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٍ﴾ أي لا قليلاً ولا كثيرًا ﴿مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ حسدًا

(١) تفسير القرطبي: سورة البقرة الآية ١٠٤.

منهم، وبغضا لكم أن يختصكم بفضله فإنه ﴿ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ ومن فضله عليكم أنزل الكتاب على رسولكم ليزكيكم، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون، فله الحمد والمنة»[١].

من آراء الصحابة والمفسرين السابقة يتضح الآتي:

١- القرآن يكشف لعبة اليهود في تلاعبهم بالألفاظ توريةً وتعريضًا، ولبس الحق بالباطل، والمتأمل للسياق التاريخي يجد أن هذا الأسلوب هو ديدنهم عبر العصور حتى وقتنا الحاضر.

٢- ينبه القرآن إلى أن اليهود بصفة عامة لا يريدون خيرًا للمسلمين قط، وجاء ذلك تعليقًا وتعقيبًا على أسلوب الألفاظ المعرض بها ونهي ربنا سبحانه وتعالى عن استعمالها وقبولها.

٣- يأمرنا القرآن بتجنب الألفاظ المبهمة أو الموهمة لمعنى سيئ، وينهانا عن الجائز إذا كان وسيلة إلى محرم، والتحذير من أن مجاراتهم في الألفاظ والاصطلاحات الواضح احتمالها قد يهوي بنا إلى المهالك ومخالفة شرع الله سبحانه وتعالى.

٤- يأمرنا القرآن باستعمال الألفاظ التي لا تحتمل إلا الحسن وينسحب حسنها على ظاهرها وباطنها، والابتعاد عن استخدام الألفاظ التي يبين للدارسين أصلها أنها تحتمل السوء ويحمل باطنها الخبث.

وبهذا تتضح الحكمة من نهي رسول الله ﷺ لصحابته الكرام رضوان الله عليهم - حينما قالوا له: إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفترى أن نكتب بعضها؟!! فقال ﷺ: «أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى؟!! لقد جئتكم بها بيضاء نقية، ولو كان موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعي»[٢].

---

(١) عبد الرحمن بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان؛ مكتبة الصفا، القاهرة، ١٤٢٥هـ، ص٥٤.

(٢) الراوي: جابر بن عبد الله: خلاصة الدرجة: حسن، المحدث: الألباني، المصدر: مشكاة المصابيح، الرقم: ١٧٥.

مثل هذا النهي يزيد من الحذر من الطرح المصطلحي الغربي، ويلزم بتمحيص الوافد من الألفاظ والمصطلحات لتبيان مضامينها وأهدافها.

ثانيًا: موقف علماء المسلمين من الألفاظ والمصطلحات الوافدة واستعمالاتها:

كان لعلماء الشريعة وقفات مع الألفاظ الوافدة سواء كانت مصطلحات أو غيره، نستعرض أبرز ما وقع تحت أيدينا منه:

١- شرط بحث المعنى وتفهم المضمون:

لم يعلق علماء المسلمين الحكم على الألفاظ الوافدة بالذم أو المدح بظاهرها، ولكنهم اشترطوا تباحث معانيها وتفهم مضامينها قبل الحكم عليها.

فمن كليات الفقه العامة التي تشهد لها الأحكام الفقهية بالتأييد قول علماء الأصول: «العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني» كما أن الترتيب العام للدلالات عندهم يقضي بالانتقال من ملاحظة المدلول الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي[1].

ويعد الإمام ابن تيمية رحمه الله من أبرز العلماء الذين أولوا مسألة الألفاظ المحدثة عناية خاصة في البحث والاستدلال، فالألفاظ بعمومها عنده تنقسم إلى نوعين: «نوع مذكور في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وكلام أهل الإجماع، فهذا يجب اعتبار معناه وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحًا استحق صاحبه المدح، وإن كان ذمًا استحق الذم، وإن أثبت شيئًا وجب إثباته وإن نفى شيئًا، وجب نفيه، لأن كلام الله حق وكلام رسوله ﷺ حق وكلام أهل الإجماع حق. وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع، فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها إلا أن يبين أنه يوافق الشرع»[2].

---

(١) مصطفى بنحمزة: إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ بالمعنى، ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد خاص، طبعة خاصة بمعهد الدراسات المصطلحية، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، ص٤٢٣.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل؛ تحقيق د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط٢، ١٤١١ هـ، ج ١، ص ٢٤١.

ويوضح ابن تيمية أن: «من تكلم بلفظ يحتمل معاني وتأويلات لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله، وذلك حتى يتبين المعنى المراد ويبقى الكلام في المعاني العقلية لا في المنازعات اللفظية، فقد قيل: «أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء»، ومن كان متكلمًا بالمعقول الصرف لم يتقيد بلفظ بل يجرد المعنى بأي عبارة دلت عليه، ويبين ابن تيمية أن أرباب المقالات قد تلقوا عن أسلافهم مقالات بألفاظ لهم، منها ما كان أعجميًا فعربت كما عربت ألفاظ اليونان والهند والفرس وغيرهم، وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة وقد لا يكون صحيح الترجمة، ومنها ما هو عربي، ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية، فإذا نقلوا عن أسلافهم لفظًا بينوا ما تحتمل هذه الألفاظ من المعاني»[١].

٢- التفصيل في الألفاظ المحتملة للحق والباطل:

أما عن الألفاظ المحدثة المحتملة للحق والباطل فيقول عنها ابن تيمية: «إن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل، إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئًا، فأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله، فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة، فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة»[٢].

ويوضح ابن تيمية أن: «الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل ففي إثباتها إثبات حق وباطل، وفي نفيها نفي حق وباطل، فيمنع من كلا الإطلاقين، بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين الحق والباطل. ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه، فيثبتون ما أثبته الله ورسوله وينفون ما نفاه الله ورسوله،

(١) المرجع السابق: ج١، ص ٢٩٩.
(٢) المرجع السابق: ج١، ص ٢٣٣.

ويجعلون العبارات المحدثة المجملة المتشابهة ممنوعًا من إطلاقها نفيًا وإثباتًا، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار، والتفصيل فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفى باطله، بخلاف كلام الله ورسوله فإنه حق يجب قبوله وإن لم يفهم معناه، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه»[(١)].

ومثل هذا المشتبه لا يعلمه كثير من الناس، لا يفصل فيه إلا العالم المتمكن المتمرس في مسائل العلم، المطلع على دقائقه، ، وفق النصوص الشرعية، فمثله من يدرك المآلات، ويعرف المقاصد، وينتبه إلى دقائق العلم، وكلياته في آن واحد، ولا شك بأن البحث ليس حجرًا على أحد ولكن لكل ميدان فرسانه.

ونلاحظ هنا أن ابن تيمية وضع شرطًا واضحًا في قبول اللفظ والمعنى وهو «عدم قبوله إلا بعد تبيان معناه ومقصده الحقيقي، ليعرض بعد ذلك على القرآن والسنة النبوية فإليهما وبهما وحدهما يرد الأمر في الحسم»؛ يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾[(٢)].

كما يوضح ابن تيمية أن الأئمة الكبار «كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقِعهُ من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بانت معانيها، فإن ما كان مأثورًا حصلت به الألفة وما كان معروفًا حصلت به المعرفة، كما يروى عن الإمام مالك رحمه الله أنه قال إذا قل العلم ظهر الجفاء، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء، فإذا لم يكن اللفظ منقولاً ولا معناه معقولاً ظهر الجفاء والأهواء»[(٣)].

---

(١) المرجع السابق: ج١، ص ٧٦.

(٢) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٢٧١.

ولعل هذا التبيان من الإمام مالك وشيخ الإسلام ابن تيمية هو ما جعل الإمام ابن القيم عليه رحمة الله يعتبر أن ضلال العباد إنما أصله الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة، فنجده يحذر من الانسياق وراء هذه الألفاظ المشتبهة بقوله: «فإياك ثم إياك والألفاظ المجملة المشتبهة التي وقع اصطلاح القوم عليها، فإنها أصل البلاء وهي مورد الصديق والزنديق»[1].

وهذا الضلال والبلاء يوضح ابن تيمية مصدره وهم أهل الإلحاد ويبين أن من يستهين في ضبط الألفاظ الواردة من هؤلاء، ينجرف إلى غيابات التيه والضلال من حيث لا يشعر يقول ابن تيمية: «ما أوقعه أهل الإلحاد والضلال من الألفاظ المجملة التي يظن الظان أن لا يدخل فيها إلا الحق، وقد دخل فيها الحق والباطل فمن لم ينقب عنها، أو يستفصل المتكلم بها كما كان السلف والأئمة يفعلون صار متناقضًا أو مبتدعًا ضالاً من حيث لا يشعر، فإن البدعة لا تكون حقًا محضًا موافقًا للسنة إذ لو كانت كذلك لم تكن باطلاً، ولا تكون باطلاً محضًا لا حق فيه إذ لو كانت كذلك لم تخف على الناس، ولكن تشتمل على حق وباطل فيكون صاحبها قد لبس الحق بالباطل، إما مخطئًا غالطًا وإما متعمدًا لنفاق فيه وإلحاد»[2].

٣- الأعاجم والموقف من اصطلاحهم:

مخاطبة أهل الاصطلاح من الأعاجم باصطلاحهم ولغتهم يذهب ابن تيمية إلى عدم كراهيته ولكن بضوابط شرعية أوضحها كالآتي: «ومخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم،

---

(١) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق؛ محمد حامد الفقي، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣م، ص ١٥١ .

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: مرجع سبق ذكره، ج ٢، ص١٠٤.

فإن هذا جائز حسن للحاجة وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه، ولهذا قال النبي ﷺ لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة، لأن أباها كان من المهاجرين إليها فقال لها: «يا أم خالد هذا سنا»[1]. والسنا بلسان الحبشة: الحسن، لأنها كانت من أهل هذه اللغة، ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم ويترجمها بالعربية»[2].

وهذا الاحتياج للترجمة إلى العربية المشار إليه في الفقرة السابقة ساق عليه ابن تيمية دليلاً من السنة وهو أمر رسول الله ﷺ زيد بن ثابت ﷺ بتعلم لغة اليهود حتى يأمن المسلمون مكرهم، يقول ابن تيمية: «كما أمر النبي ﷺ زيد بن ثابت أن يتعلم كتاب اليهود ليقرأ له ويكتب له[3] ذلك حيث لم يأتمن اليهود عليه، فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر والعرض والجسم وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع فقال: هم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم. فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووزنت بالكتاب والسنة بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، وينفى الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة كان ذلك هو الحق»[4].

---

(١) هذه الجملة جزء من حديث نبوي، الراوي: أم خالد أمة بنت خالد بن سعيد بن العاص - خلاصة الدرجة: [صحيح] - المحدث: البخاري - المصدر: الجامع الصحيح - الرقم: ٥٨٤٥.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٤٣.

(٣) الراوي: زيد بن ثابت - خلاصة الدرجة: وصله أبو داود - المحدث: ابن حجر العسقلاني - المصدر: تلخيص الحبير - ٤/١٥٦٣.

(٤) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ص ٤٣-٤٤.

«لهذا جعل العلماء المرجع في إطلاق الألفاظ نفيًا وإثباتًا إلى ما جاءت به الشريعة، فقد يكون في إطلاق اللفظ مفسدة وإن كان المعنى صحيحًا»[1].

٤- عدم الاستهانة بإضفاء الصبغة الشرعية على المصطلحات الوافدة:

يتسم إضفاء الصبغة الشرعية على بعض المصطلحات الوافدة مهما كانت تفاهة اللفظ بالسذاجة في أحيان كثيرة، ومع هذا فلا يمكن إغفال خطورته على الهوية الإسلامية بتضمينها ما ليس فيها، ولعل ما تعرض له الشيخ مصطفى صبري رحمه الله - آخر شيخ للإسلام في الدولة العثمانية[2]- في هذا الباب يبين هذا المعنى يقول رحمه الله: استهل أحد أساتذة الأزهر خطبته في إحدى الحفلات المختلطة بـ: (سيداتي سادتي) ثم أوضح أنه لم يجر في خطابه بـ: (سيداتي سادتي) على ترتيب الآداب العصرية في المحافل الجامعة للجنسين، وإنما اتبع ترتيب القرآن الحكيم في ذكر الإناث قبل الذكور، ثم قرأ قول الله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾﴾[3].

ويعلق الشيخ قائلا: «وأنا أقول بل اتبع الأستاذ العادة المحدثة، وزاد فأفتى بحسنها ومطابقتها لأسلوب كتاب الله، ولكون الأستاذ معجبًا بها لفتته آية الشورى التي قرأها ولم يقرأ ما بعدها ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا﴾[4] ولم تلفته آية الأحزاب ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾﴾[5].

---

(١) المرجع السابق: ج ٢، ص ١٩٩.

(٢) مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ- ١٩٨١مـ، ج١، ص ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٣) سورة الشورى: الآية ٤٩.

(٤) سورة الشورى: الآية ٥٠.

(٥) سورة الأحزاب الآية ٣٥.

إن مثل هذا الأستاذ الأزهري ومن حذا حذوه من أصحاب التبسيطات في قبول المصطلحات الوافدة يقعون تحت مقولة زكي مبارك: «لقد نزعنا راية الإسلام من أيدي الجهلة (يريد علماء الدين) وصار إلى أقلامنا المرجع في شرح أصول الدين»، وقد بين الشيخ مصطفى صبري في تعليقه على مقولة مبارك؛ أن هذه الأقلام تنتقص خزائن الإسلام الفقهية التي ورثناها عن السلف بأصولها وفروعها، ويبحثون لفتح حصون العلوم بأسلحة مطلية بالذهب بدلاً من الفولاذ المحصن»[1].

٥- قبول الاصطلاح من حيث الاستعمال والمردود:

ما سبق كان من ناحية تباحث قبول اللفظ دلالة ومعنى، أما من حيث قبوله استعمالاً وتوظيفًا في نطاقه الكلي؛ نطاق العلوم المنبثق منها المصطلح والمعارف والأفكار التي يعبر عنها عند إطلاقه، فللعلماء شرط أصلي فيها، وهو توافر الثمرة التكليفية الشرعية المترتبة على استخدام وتوظيف المجتمع الإسلامي للمصطلحات الوافدة إليه. بمعنى المردود العملي المصاحب لتطبيقات مضامين تلك المصطلحات في المجتمع الإسلامي، والتي لابد لها من إحراز منفعة دنيوية للمسلم تلك المنفعة المنضبطة بضوابط الشريعة الإسلامية ومعطياتها، فضلاً عن المنفعة الأخروية التعبدية، والتي تحققها الممارسات العملية في ضوء المقاصد الشرعية.

وذلك راجع لأن الغاية المثلى من العلم بصفة عامة هو العمل به مما يجعل ثمرته تعود على الفرد والمجتمع سواء كان ذلك في حياة الفرد أو بعد مماته.

---

(١) مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: مرجع سبق ذكره، ج٢، ص١٥٢.

فالأصل في العلم وما يحويه من مصطلحات، هو العمل، وبالتالي فالعلم وسيلة وليس غاية ومن هنا فإنه لابد للعلم أن يكون له ثمرة تكليفية وإلا حدثت عواقب وخيمة جراء مخالفة هذا الشرط الإلزامي، تلك العواقب التي يوضحها الإمام الشاطبي رحمه الله بقوله: «إن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية، تدخل عليهم الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب حتى تفرقوا شيعًا، وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني، فذلك فتنة على المتعلم والعالم وتعطيل للزمان في غير تحصيل»[ ].

وعلى ذلك فإن المسلم مطالب شرعًا بالبحث عن العلم النافع الصحيح الذي تنصلح به دنياه ويفوز في آخرته، ويبتعد ويتعوذ من العلوم التي لا تنفع فعن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «سلوا الله علمًا نافعًا وتعوذوا بالله من علم لا ينفع»[٢]، والمصطلحات هي لب كل علم.

***

(١) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، م١، ص ص ٥٠-٥١.

(٢) الراوي: جابر بن عبد الله، خلاصة الدرجة: حسن، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح ابن ماجه، الرقم: ٣١١٤.

الغرب وآلية المصطلحات الوافدة:

(١) المصطلحات الوافدة وعولمة النموذج الثقافي الغربي:

الحضارة الغربية كغيرها من الحضارات لها طموحات وأهداف تفرضها عليها طبيعتها التقنية والتوسعية، فتسعى بناءً على ذلك إلى تعميم نموذجها الثقافي والذي تعد المصطلحات الغربية جزءًا منه وذلك لتكون له الريادة بين بقية الثقافات، وأيضًا لضمان استدامة تبعية البلدان المستهدفة من قبل الغرب.

وهذا التعميم مدعوم بالاستعلاء الغربي الذي أفرزته التفاعلات التاريخية وما صاحبها من حملات استعمارية، فهو لا يدع في الحسبان تباين الثقافات إذ إن هدفه محدد في سيادة ثقافته فقط.

ويبطل العلامة محمود محمد شاكر هذه الدعوة العالمية لتعميم الثقافة الغربية بقوله: «ثقافة كل أمة وكل لغة هي حصيلة أبنائها المثقفين بقدر مشترك من أصول وفروع كلها مغموس في الدين المتلقى عند النشأة، فباطل كل البطلان أن يكون في هذه الدنيا - على ما هي عليه - ثقافة يمكن أن تكون (ثقافة عالمية) أي ثقافة واحدة يشترك فيها البشر جميعًا، ويمتزجون على اختلاف لغاتهم ومللهم ونحلهم وأجناسهم وأوطانهم، فهذا تدليس كبير. وإنما يراد بشيوع هذه المقولة بين الناس والأمم، هدف آخر يتعلق بفرض سيطرة أمة غالبة على أمم مغلوبة لتبقى تبعًا لها، فالثقافات متعددة بتعدد الملل، ومتميزة بتميز الملل ولكل ثقافة أسلوب في التفكير والنظر والاستدلال منتزع من الدين الذي تدين به لا محالة»[1].

وعلى ذلك فإن ما يعرف بالمصطلحات الكوكبية المكرسة للفكرة العولمية ينبغي أن ينظر إليها وفق هذا المنظار العقدي ذي الطبيعة المستقلة والمتفردة

---

(١) محمود محمد شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ص ٧٤-٧٥.

والمميزة للدين الإسلامي، ووفق تأثيرها على المسلمين ودينهم، وأنها عندما تساق فإنما تساق في إطار ترسيخ فكرة التبعية، ومن خلال النظرة الفوقية التي ينظر بها الغالب إلى المغلوب. والذي وافق في نفس الوقت ولع المغلوب بالغالب وهيبته منه ورغبته في تقليد كل شيء يأتي به يقول- (RAPHAEL PATAI) أستاذ علم الإنسان في (دوبسيي كوليج) بفيلاديلفيا وجامعة كولومبيا في خمسينيات القرن العشرين: «إن البحث في الأسباب التي أدت إلى التغيرات في الاتجاهات العقلية التي سادت منذ قرون، لا يجعلنا نرد هذه التغيرات العقلية إلى الاهتداء المفاجئ إلى التفكير الأكثر عقلانية ولكن إلى (الميل للغرب) .. من أين أتى هذا الميل؟! تكمن الإجابة على هذا السؤال في هذه الهيبة للغربيين وثقافتهم، إن الهيبة التي يتمتع بها كل شيء غربي في عيون شعوب الشرق الأوسط أوجد فيهم نزوعًا إلى محاكاة كل الطرائق الغربية، إنه أدى إلى رغبة خانعة ليس فقط في الحصول على المعدات الغربية، ولكن رغبة في تقليد السلوك والاتجاهات الغربية كذلك. ولما كانت اتجاهات هذا الغرب نحو دينهم المسيحي فاترة فكان من الطبيعي أن يقلد هؤلاء المعجبون بالطرق الغربية من مجموع ما قلدوه الفتور نحو الدين واللامبالاة به، فأظهروا عدم الاهتمام بدينهم هم»[١].

(٢) المشروع الثقافي الغربي وإجلاله للأهواء:

وهنا نقطة جدير ألا تغيب عند تأمل المشروع الثقافي الغربي، لأنها بطبيعة الحال تنعكس على المصطلحات المصدرة للعالم الإسلامي؛ وهذه النقطة هي إجلال هذا المشروع «للأهواء» وكونها ركنًا رئيسيًا من الأركان التي يقوم عليها.

---

(١) THE DYNAMICS OF WESTERNIXATION،RAPHAEL PATAI
THE MIDDLEEAST JOURNAL، V 9 NO 1 ، WINTER 1955، PP 1-16

في: د.أحمد إبراهيم خضر: أقوال منسية حول «التغريب»، مجلة البيان اللندنية، العدد ٧٨، صفر ١٤١٥هـ - يوليو ١٩٩٤م.

يقول محمود شاكر: «بديهة الفطرة في الإنسان تقضي بأن (الأهواء) مرفوضة في كل عمل يستحق أن يوصف بأنه عمل شريف أو عمل علمي. والثقافة الأوروبية والحضارة الأوروبية تستقبل الأهواء بلا نكير ولا أنفة، بل هي تسوغ استعمال رذيلة (الأهواء) في الدنيا وفي الناس بلا حرج، لأنها حضارة قائمة على المنفعة والسلب ونهب الأمم وإخضاعها بكل وسيلة لسلطانها المتحضر!!، والدلائل على ذلك لا تخفى على بصير ذي عينين تبصران، فهي تسوغ ذلك في العلم وفي الثقافة وفي السياسة وفي الدين وفي كل شيء، مادام جالبًا للمنفعة أو دافعًا للمضرة، بل تسوغها أيضا في الدعوى الغريبة التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الأمم؛ دعوى أنها (حضارة عالمية) وفحواها أن العالم كله ينبغي أن يخضع لسلطانها وسيطرتها، ويتقبل برضى غطرستها وفجورها الغني الأخاذ الفاتن»[1].

إذا نظرنا لتلك الجزئية بالمنظار الإسلامي فإنه يتبين أن هناك تباينًا واضحًا بين معطيات الشريعة الإسلامية القائمة على حق محض وبين المعطيات الغربية القائمة في معظمها على الأهواء.

(٣) حسد وكره أهل الكتاب للمسلمين ورغبتهم في تحريف الإسلام:

نص القرآن الكريم على أن اليهود والنصارى لن يتحقق لهم الرضا إلا إذا خرج المسلمون عن دينهم واتبعوا ملتهم، وهم يسعون إلى ترجمة هذا الحسد وتلك الكراهية بوسائل شتى منها تصدير اصطلاحات وأفكار تفسد على المسلمين دينهم وتوقع بينهم العداوة والبغضاء، وتبعدهم عن منهاج رب العالمين.

وأطروحات أهل الكتاب توضح جليًا الهدف بعيد المدى الذي يصبون إليه من الاحتكاك الفكري والثقافي وهو تحريف الدين الإسلامي وفق رؤيتهم هم.

---

(١) محمود محمد شاكر: مرجع سبق ذكره، ص٧٨.

يقول تقرير مؤسسة راند الأمريكية ـ والمقربة من مواقع صنع القرار الأمريكي ـ والذي حمل عنوان «الإسلام المدني الديمقراطي»: «إن مسألة تعديل دين عالمي ليس بالأمر السهل، فإذا كانت بناء أمة مهمة خطيرة فإن بناء الدين مسألة أكثر خطورة وتعقيدًا منها»[1].

الغرب ونظرية تشويش الأحكام القيمية:

هذا التحريف المتعمد في الدين الإسلامي والذي عبر تقرير راند عنه بلفظة (تعديل)، قد استخدم عددًا من الأساليب منها ما يطلق عليه الغرب نظرية (تشويش الأحكام القيمية) أو إيقاع الاضطراب في هذه الأحكام، باستخدام اصطلاحات وأفكار مناهضة لها، حيث تقوم هذه النظرية الغربية على الأساس التالي والذي أوضحه (RAPHAEL PATAI) بقوله: «هناك توازن وتوافق بين عناصر ثقافة المجتمع التقليدي المستقر جيدًا، بمعنى أن القيم التي تحكم وتسود هذا المجتمع تتسق وتؤيد واقعه المعيش؛ ولهذا تتميز ثقافة هذا المجتمع بالتماسك والتوازن الداخلي – والحال هنا للإسلام والمجتمع الإسلامي- حيث تفترض النظرية أنه يمكن للواقع الثقافي أن يعير وأن يستعير عناصر من ثقافة أخرى مخالفة، بصورة أكثر سرعة من استعارة القيم الثقافية، ولهذا يصعب حدوث تغير في القيم في الوقت الذي يسهل فيه حدوث تغير في الواقع. وعندما يحدث اتصال بين ثقافتين مختلفتين، فيدخل واقع جديد إلى إحداهما يمكن هنا أن يتحطم التوازن القديم، وتتغير القيم الثقافية بتغير الواقع الذي كانت تحكمه وإن احتاج الأمر إلى بعض الوقت، بسبب هذه الصلة العاطفية التي يحيط بها المجتمع ثقافته الخاصة، ومقاومته لإدخال أي محتويات ثقافية غريبة أو جديدة. وهذا لا يعني

---

(١) شاريل بينارد: الإسلام الديمقراطي المدني (الشركاء والمصادر والاستراتيجيات)، تقرير مؤسسة راند الأمريكية(مؤسسة راند RAND (قسم أبحاث الأمن القومي- الولايات المتحدة الأمريكية- أعد التقرير بدعم ورعاية مؤسسة سميث ريتشاردسون - الولايات المتحدة، تاريخ إصدار الدراسة: ١٨ / ٣ / ٢٠٠٤)، ترجمة موقع إسلام ديلي، ص ٢٠ .

بالطبع أن مكونات الواقع في ثقافة ما يمكن أن تزرع في ثقافة أخرى دون أن تسبب تغيرات في قيمها، أو أن قيم ثقافة ما يمكن أن تفرض على الثقافة الأخرى دون أن تحدث تغيرات في مكونات هذه الثقافة؛ لأن التناسق المحكم والاعتماد المتبادل بين مكونات الواقع والقيم الثقافية يجعل من غير الممكن أن تدخل تغيرات في واحدة منها دون أن تحدث تغيرات في الأخرى»[1].

وهذه النظرية تفسر أسلوب الخلط الذي تم اتباعه عند مزاحمة الشريعة الإسلامية بالقوانين الوضعية، وكذلك مزاحمة كافة التدابير والأفكار الغربية المنظمة والموجهة للشئون الحياتية الغربية وفق رؤية ظنية وضعية، لتدابير وأحكام الشريعة الإسلامية ومنظومة القيم الإسلامية المنظمة لتلك الشئون وفق مراد الشارع الكريم.

ونفس الأسلوب يتبع الآن في الفكرة العولمية ومصطلحاتها الشمولية، فهي تدعو لمزج كافة الثقافات والأديان في بوتقة واحدة، مظلتها وراية قيادتها بيد الغرب، وإن حدث تعارض واصطدام فالمرجعية لتلك الرؤية العولمية.

(٤) المصطلحات كآلية معاونة للاستعمار العسكري:

يتمدد نفوذ الاستعمار الغربي، مستخدمًا كافة الأساليب والوسائل المعينة والتي تمهد له الطريق، والمصطلحات واحدة من هذه الوسائل يقول الدكتور «عبد الرحمن يسري أحمد»: «لم يتوقف النفوذ الاستعماري عند نقطة السيطرة العسكرية ومحاولات إحكام السيطرة الاقتصادية على موارد العالم الإسلامي، بل امتدت إلى أبعد من ذلك فكانت محاولات الغزو الفكري والثقافي لأوطاننا. وكانت العقبة الكبرى أمام هذا الغزو الخطير متمثلة في الإسلام وبدأت محاربة الإسلام فكريًا، بمحاربة اللغة العربية التي نزل بها القرآن ثم امتدت إلى محاربة الشريعة الإسلامية، بإدخال قوانين غربية وضعية تحل محلها،

---

(١) RAPHAEL PATAI، THE DYNAMICS OF WESTERNIXATION، OP.CIT.،
نقلاً عن: د.أحمد إبراهيم خضر: أقوال منسية حول «التغريب»، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

وفي ظل التطورات دخلت بعض المؤسسات الاقتصادية الغربية التي يتعارض نشاطها مع الإسلام مثل البنوك الربوية إلى العالم الإسلامي، وذلك تحت ستار مصطلحات مستحدثة تخفى هويتها الحقيقية»[١].

فهذا أحد الخبراء الاقتصاديين يوضح كيف لعبت المصطلحات المستحدثة دورًا في تسهيل اختراق النظم الربوية الغربية للعالم الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى إطعام المسلمين من حرام فضعفت شوكتهم، وصاروا معرضين لحرب الله التي توعد بها آكلي الربا، وإذا تحقق هذا الضعف بهذه الصورة سهلت مهمة المستعمر الغربي عسكريًا.

وإشارة هذا الخبير إلى دخول المؤسسات الاقتصادية الربوية تحت ستار «مصطلحات مستحدثة مبهمة»، يؤكد عدم وقوف المصطلح عند الاستعمال أو التعبير اللغوي. ولكنه له ثمرة عملية تخالف معلومًا من الدين بالضرورة.

(٥) الممانعة للمصطلحات الإسلامية:

يدرك الغرب جيدًا تفوق الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية حتى وإن كان نجمها منزويًا بعض الوقت، لذا فقد عمد الغرب إلى تشويه صورة بعض المسميات والمصطلحات الإسلامية التي تعد مظلة لمجموعة من الأوامر والنواهي والمكونات التي تبني الشخصية المسلمة القوية والقادرة على صد العدوان ونشر الإسلام، ومن هذه المسميات المصطلحات التي يلمس الجميع الهجمة عليها (الخلافة الإسلامية – الشورى - الجهاد – المقاومة – الشريعة الإسلامية – الحدود الإسلامية – الحجاب – المرابحة).

وتعمل في ذات الوقت على طرح اصطلاحات بديلة تسعى من خلالها إلى تذويب المصطلحات الإسلامية الأصيلة، ومن هذه المصطلحات (القوانين

---

(١) د. عبد الرحمن يسري أحمد: المصطلح الاقتصادي بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي في العصر الحديث، أبحاث ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، المغرب، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ج٢، ص ٧٨٨ .

الوضعية - الفوائد الربوية - الديمقراطية [بديلاً عن الشورى] - حرية المرأة) بل وتدفع باصطلاحات مضادة تجعل الضعفاء يتجنبون استخدام الاصطلاحات الشرعية مخافة تصنيفهم وفق معايير المصطلح الغربي المدفوع ومن هذه المصطلحات:

(الإرهاب - التطرف - الأصولية - الجمود- الرجعية- التخلف).

ويلمس المتابع لهذه المصطلحات الممانعة أنه يدفع بها على أنها من مقومات الحضارة والتقدم، وأن نقيضها هو التأخر والتخلف كإشارة إلى أن المتمسكين بالإسلام قولاً وعملاً هم دعاة التأخر، بينما رافعو المصطلحات العولمية المدسوسة هم دعاة التقدم والرقى، وفى ذلك يقول محمود شاكر: «لا يغررك زخرف الألفاظ الوسيمة المتلألئة مثل قولهم: (الجديد والقديم)، و(الأصالة والمعاصرة)، و(التجديد والتقدم)، و(الثقافة العالمية) و(الحضارة العالمية)، و(التخلف والتحضر) فإنما هي ألفاظ لها رنين وفتنة ولكنها مليئة بكل وهم وإيهام وزهو فارغ مميت فاتك، توغل بنا في طريق المهالك، وتستنزل العقل حتى يرتطم في ردغة الخبال (أي طينته اللزجة)»[1].

وهنا يتفق الدكتور «أحمد إبراهيم خضر» مع العلامة «محمود شاكر» بقوله: «إن المصطلحات والمفاهيم التي يستخدمها التنويريون العرب القدامى والجدد - وإن كانت تحمل معرفة معينة- فإنها إذا جردت من أغطيتها الفنية، وطبقاتها اللفظية التي تحتمي بها، فلن تكون أكثر من مجموعة فارغة من الألفاظ الكاذبة ذات الرطانات الغامضة التي لا تخدم أي قضية ولا تفيد في أي تحليل»[2].

---

(١) محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سبق ذكره، ص٨٠.

(٢) د. أحمد إبراهيم خضر: وقفة مع التنوير بين الجدد، مجلة البيان اللندنية، العدد ٩٢، ربيع الآخر ١٤١٦هـ، سبتمبر ١٩٩٥، ص١٠٢.

(٦) الاستشراق والمصطلحات الوافدة:

لا يخفى على أحد المرتبة التي وصلت إليها العلوم الإسلامية على يد علماء المسلمين في كافة صنوف المعرفة، وأن تلك العلوم كانت النواة الرئيسية التي قامت عليها النهضة الصناعية والحضارية في الغرب الحديث، وما كانت هذه العلوم لتنتقل إلى الغرب إلا بفضل طائفة منهم أطلق عليها اسم «المستشرقون»، هذه الطائفة جدت واجتهدت وخدمت قضيتها الكنسية والعرقية بإخلاص شديد فتعلمت اللغة العربية، وأخذت تبحث وتنقل وتترجم من الكتب العربية التي دون بها علماء المسلمين مفاتيح وجوامع العلوم، وركزوا في مدارساتهم وترجماتهم على العلوم المادية منها، كالطب والفلك والرياضة والكيمياء وغير ذلك من العلوم التي هي أساس أي نهضة صناعية وحضارية.

لكن كيف ساهم الاستشراق في المعركة الاصطلاحية؟

لا يمكننا أن نخرج المعركة الاصطلاحية عن المنظومة الغربية الصراعية ككل والتي تضم ثلاثة أجنحة: (الجناح الاستشراقي الفكري يمثله المستشرقون في الماضي، والمؤسسات الفكرية، والمؤسسات المعاونة لصانعي القرار، والجامعات والمعاهد المعنية بدراسة الإسلام وأهله في الحاضر – الجناح الاستعماري ويمثله الساسة - وأخيرًا الجناح التبشيري وتمثله الكنيسة) وهذه الأجنحة الثلاث نشأت في العصر الحديث متتابعة ومتتالية، وأهمها كان الجناح الاستشراقي.

وقد عمد الاستشراق إلى الدفع بالشبهات الاصطلاحية في القرآن الكريم والتي بانطلائها، يخسر المرء دينه وتختل عقيدته لجرأته على الله سبحانه وتعالى.

«فالمدرسة الاستشراقية اللغوية أسست لتفكير عدد لا بأس به من الباحثين العرب ممن لم تبخل بعض المجامع اللغوية عليهم بصفة العضوية، وأخذ الوهم العلمي أصحابها إلى افتعال نظرية (ثورة القرآن على العربية) بسبب تبنيه حشدًا من الكلمات الأعجمية، أثارت غضبة العرب وموقف الرفض لديهم للدين

الجديد، لأنه سوى بين كلامهم وكلام غيرهم ... وحملوا عددًا من الآيات على محمل الجدل بين الله تعالى وبين المتعصبين العرب للغتهم، إلى حد أن صوروا الله تعالى كأنما يشتري رضاءهم بالتأكيد على كون القرآن نزل بلسان عربي مبين (تعالى الله عما يصفون)، ويخلصون إلى أن الألفاظ الدخيلة وقد شرعها القرآن على رغم عصبية عرب قريش، يمكن اليوم أن تشرعها أقلامهم كثورة ثانية على عربية المتزمتين، وقد أورثت قراءات المستشرقين لقضية الوقف والاصطلاح في المزهر للسيوطي، وللمؤلفين الذين ذكرهم مفاهيم خاطئة وربما مبنية على الغلط انتقلت على علاتها إلى كتابات بعض الدارسين العرب»[1].

إن هذا يعد مثالاً على الدفع بالشبهات العقدية من خلال المدخل الاصطلاحي والذي وظفه الاستشراق في الماضي لتحقيق هذا الغرض، وعلى نفس الوتيرة تسير المؤسسات الاستشراقية الحديثة في دفعها للشبهات العقدية.

(٧) النموذج الفرنسي ومواجهة المصطلحات الوافدة:

تعد فرنسا نموذجًا يمكن من خلاله أن نبين حساسية الدول للمصطلحات الوافدة، وانزعاجها من تأثيرها وتحسبها من خطورتها على ثقافتها المحلية، حتى ولو كانت تلك الدولة منتمية للمجتمعات الغربية وكانت الخطورة لا تتجاوز الحدود اللفظية واللغوية للمصطلحات، أو الخصوصية الثقافية رغم أن الجامع والمشترك الحضاري كبير بين الثقافة الفرنسية وبين بقية أفرع الثقافة الغربية الأم.

---

(١) د. المنجى الكعبي: العربية ومشكل الوضع والاصطلاح؛ أبحاث ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، المغرب، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ص ص ٦٠٨-٦٠٩ .

وسنقدم هذا النموذج من خلال الدولة الفرنسية، وتعاملها مع اللغة الإنجليزية التي غزت دارها وباتت تهدد ثقافتها وتراثها الحضاري المحمي بلغتها الفرنسية.

ففرنسا تنفق سنويًا مئات الملايين من الدولارات لنشر الفرنسية والفرنكوفونية في أكثر من ١٣٤ دولة عبر العالم وهذا انطلاقًا من مبدأ أن «من يتكلم الفرنسية يفكر فرنسيًا ويأكل فرنسيًا ويلبس فرنسيًا». وعبر المراكز الثقافية الفرنسية تحاول فرنسا أن تنشر الثقافة والقيم الفرنسية وهذا عن طريق توفير آخر الكتب والأعمال المنشورة لكبار المفكرين الفرنسيين، فضلاً عن الأفلام والأشرطة والأغاني والجرائد والمجلات الفرنسية، وتنظيم المحاضرات وغير ذلك من النشاطات الثقافية.

ورغم الشبكة الكبيرة من المراكز الثقافية- ١٠٥٦ مركزًا ثقافيًا فرنسيًا - عبر ١٣٤ دولة في العالم فإن اللغة الفرنسية لم تستطع أن تفرض نفسها في الكثير من الدول التي تدّعي أنها فرنكوفونية وأصبحت النخب الثقافية في المستعمرات القديمة لفرنسا، وفي باقي دول العالم الثالث تتسابق على تعلم اللغة الإنجليزية[١].

هذه الدولة صارت تعاني من زحف اللغة الإنجليزية على ثقافتها ومزاحمتها الفرنسية وباتت تهدد حصونها اللغوية. فقد «انتبه الفرنسيون يومًا ليجدوا أن علومًا بكاملها تدرس في معاهد حرة باللسان الإنجليزي، وأن المتخصصين بالإعلام مثلاً يستعملون لغة مليئة بالمصطلحات الأمريكية ومتأثرة في تراكيبها بالأنماط الأنجلوساكسونية، ولقاء هذه المعاناة التي تمر بها فرنسا جراء هذا الغزو اللغوي، فقد بذل الوزير السابق للثقافة (جاك لانج) قصارى جهده لحماية اللغة الفرنسية، وذلك بإصدار قوانين وتشريعات تمنع استعمال الكلمات والمصطلحات الإنجليزية التي طغت على الشارع الفرنسي.

---

(١) د. محمد قيراط: منظمة الفرنكوفونية والبحث عن الفردوس المفقود، صحيفة البيان الإماراتية، ٦/١٠/٢٠٠٦.

كما قامت فرنسا في العديد من المرات بإصدار قوانين وتشريعات للوسائل الإعلامية المختلفة وخاصة الإلكترونية منها بالالتزام ببث ما لا تقل نسبته عن ٦٠٪ من الإنتاج الثقافي الفرنسي سواء كان هذا الإنتاج أغاني أم أفلامًا أم دراما أم غير ذلك.

والحكومة الفرنسية كانت قد اتخذت قرارًا (في مايو ١٩٩٤م) يقضي بالعقوبة سجنًا، أو تغريمًا ماليًا يصل إلى ما يعادل ألفي دولار بحق كل من تثبت عليه (جريمة) استخدام غير الفرنسية في الوثائق والمستندات والإعلانات المسموعة والمرئية، وكافة مكاتبات الشركات العاملة على الأرض الفرنسية، وخاصة المحلات التجارية، والأفلام الدعائية التي تبث عبر الإذاعة والتلفاز. وأوضحت التصريحات حينها أن هذا القرار جاء لمواجهة هجمة اللغة الإنجليزية، التي أوصلتها الأقمار الصناعية إلى البيوت الفرنسية[1].

ومواقف رؤساء فرنسا حيال تلك المشكلة، تعبر عن حجم القلق الرسمي على اللغة الفرنسية ففي اجتماع القمة الأوروبية للاتحاد الأوروبي في ٢٣ مارس لعام ٢٠٠٦، ٢٣ صفر ١٤٢٧هـ وبحضور ٢٥ رئيس دولة أوروبية قال الرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك: إنه شعر بصدمة حقيقية دفعته إلى مغادرة اجتماع القمة الأوروبية لدى سماعه مواطنه الفرنسي (أرنست أنطوان سيليه) رئيس لوبي الأعمال الأوروبي يلقي كلمته بالإنجليزية، وقال الرئيس الفرنسي: إنه فضل والوفد الفرنسي مغادرة القاعة على الاستماع إلى سيليه، مشيرًا إلى أن بلاده حاربت طويلاً لضمان التحدث بالفرنسية في المؤسسات والمنظمات الدولية من الاتحاد الأوروبي إلى الأمم المتحدة إلى الألعاب الأوليمبية، وأكد الرئيس

---

(١) صحيفة الخليج الإماراتية: العدد (٥٥٠٢)، ٧/٦/١٩٩٤م، ص ٩.

الفرنسي أن ذلك «ليس مصلحة قومية فقط لفرنسا، ولكنها مصلحة الحوار والثقافة بين الثقافات فلا يمكن بناء عالم اعتمادًا على لغة أو ثقافة واحدة»[1].

أما الرئيس ساركوزي فقد حدد موقفه بتصريحه: «أعتقد أن شبكة (فرانس موند) العامة لا يمكن أن تكون سوى باللغة الفرنسية، وأنا لست على استعداد لاستخدام أموال دافعي الضرائب في تمويل شبكة لا تتحدث الفرنسية»[2].

إن الموقف الفرنسي حيال اللغة الإنجليزية وإدراكها لتسلل المفردات اللفظية الأجنبية لها، يستدعي من باقي الأمم دفع المفردات الأجنبية حفاظًا على هويتها الثقافية من الذوبان، خاصة إذا كان اللفظ الأجنبي لا يقف عند حدوده اللغوية، بل يمتد ليشمل مضامين نشأت في بيئة مغايرة، وتتباين مع خصوصيات الأمم في معالجاتها.

* * *

(١) صحيفة الشرق الأوسط : العدد (١٠٦٨٧)، ٢٥ / ٣/ ٢٠٠٦م، الصفحة الأولى .

(٢) شبكة ميدل ايست أون لاين: ١٠/ ١/ ٢٠٠٨.



الفصل الثاني

مصطلح حقوق الإنسان



تمهيد

يعد مصطلح «حقوق الإنسان» من المصطلحات الأكثر شهرة في منظومة المصطلحات العولمية المصدرة من الغرب إلى كافة دول العالم.

وهو مصطلح لا يقف عند ظاهر اللفظ الذي قد لا يثير اعتراضًا بل هو مما تتعلق به أحلام البشرية، أن ينال الإنسان حقوقه.. لكن لا يلبث الدارس للمصطلح طويلاً حتى يجد أنه يعبر عن جملة من المضامين والأفكار والخبرات التي صاغها الغرب في سياق تاريخي معين لتلبي رغبات الغرب وتوائم أحواله، وتنظم شؤونه وتشبع احتياجاته الإنسانية وفق رؤيته هو للتنظيم الإنساني، وقد تطور توظيف المصطلح بتطور الرؤية العولمية، وصار مطروحًا على العالم ليكون مرجعًا لتنظيم الحياة الإنسانية في كافة دول العالم، ومن هنا كان الاحتكاك بين مصطلح حقوق الإنسان والهوية الإسلامية.

فكيف نشأ هذا المصلح؟ وما هو تعلقه بالإسلام والمسلمين؟ وما هي آثاره على الهوية الإسلامية؟ هذا ما ستحاول السطور القادمة توضيحه.

نشأة مصطلح حقوق الإنسان:

ارتبطت فكرة حقوق الإنسان بالثورة الفرنسية، والتي سعت لإزالة سلطان الكنيسة، مؤكدة على فكرة «المجتمع المدني اللاديني»، وكون الإنسان ذا حقوق طبيعية مدنية لا إلهية دينية، «فالطبيعي» أو «المدني» يحل محل «الإلهي» أو «الديني» وبالتالي فإن إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، وكل يجب أن يتحرك تحت مظلة المبادئ العلمانية.

من هنا فإن الأساس الذي قامت عليه «حقوق الإنسان» في الغرب هو «العلمانية» ففي ضوئها وبمقاييسها فقط صيغت مواثيق واتفاقيات حقوق الإنسان، والتي اتسمت بالصبغة العولمية الكونية، التي يفرضها الغالب على المغلوب.

ومن هذه المواثيق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن منظمة الأمم المتحدة، في ١٠ديسمبر ١٩٤٨مـ[١]، والذي يعد العمدة والمرجعية الأولى في بناء مصطلح حقوق الإنسان العولمي، وقد بلغت الأمم المتحدة في حفاوتها بهذا الإعلان أن جعلت تاريخ صدوره ١٠ديسمبر هو يوم حقوق الإنسان[٢].

واحتفاءً بهذا الإعلان فقد أنشئ في ذكراه مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، واعتمدت الأمم المتحدة المعايير الدولية بشأن مؤسسات حقوق الإنسان المعروفة بمبادئ باريس.

كما أنشأت الأمم المتحدة جوائز لحقوق الإنسان في عام ١٩٦٦م وذلك ضمن الأنشطة التمهيدية للسنة الدولية لحقوق الإنسان والذكرى العشرين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام١٩٦٨م[٣]، وقد منحت الأمم المتحدة تلك الجائزة لاثنين من العرب هما الدكتور طه حسين (أستاذ أدب- مصر) عام ١٩٧٣م، وحسيب بن عمار (رئيس المعهد العربي لحقوق الإنسان- تونس) عام ١٩٩٣.

---

(١) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اعتمد ونشر على الملأ بقرار الجمعية العامة ٢١٧ ألف (د-٣) المؤرخ في العاشر من ديسمبر ١٩٤٨،

(٢) في ٤ ديسمبر ١٩٥٠ دعت الجمعية العامة للأمم المتحدة في قرارها ٤٢٣ (د – ٥) المعنون «يوم حقوق الإنسان» جميع الدول والمنظمات المهتمة إلى أن تعتمد ١٠ ديسمبر من كل عام بوصفه يوم حقوق الإنسان، وأن تتقيد بهذا اليوم للاحتفال بإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من جانب الجمعية العامة.

(٣) جوائز لحقوق الإنسان:التوصية جيم من قرار الجمعية العامة ٢٢١٧ (د – ٢١)، ١٩ ديسمبر ١٩٦٦)، وفي تلك التوصية، ارتأت الجمعية العامة للأمم المتحدة الجوائز بوصفها أحد التدابير الرامية إلى تكريم الأفراد والمنظمات الذين قدموا مساهمة بارزة لتعزيز وحماية حقوق الإنسان الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي غيره من صكوك الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الإنسان، والثناء عليهم، وتمنح الجائزة مرة كل خمس سنوات.

المسلمون ومصطلح حقوق الإنسان:

المسلمون حين تعاملهم مع مصطلح حقوق الإنسان من حيث المكان هم على قسمين. قسم يعيش في البلدان الغربية والآخر ساكن لدياره.

والاثنان متقاطعان مع معاهدات واتفاقيات لحقوق الإنسان؛ لكن الحال التنظيمي والتشريعي مختلف بين القسمين وكذلك آليات الاستفادة من المصطلح مختلفة هي الأخرى. فمن يعيش في الغرب يلزمه بعض بنود حقوق الإنسان لكي يحافظ على هويته الإسلامية في غربته، فمن مصلحته مثلاً في هذه الحال الدفاع عن حرية العقيدة كأصل من أصول حقوق الإنسان، لكي يؤدي شعائره دون مضايقات.

بينما القسم الآخر الساكن لدياره فهو خاضع لنظم هذه الدار الشرعية وضوابطها؛ لكنه يعاني من خلل في بنية الدار، فرض عليه احتياج يعالج به هذا الخلل.

ونظرًا للصبغة الدولية والإنسانية لمصطلح حقوق الإنسان والتي تقاطعت مع قمع للحريات وتغييب للشريعة الإسلامية في كثير من البلدان الإسلامية، فضلاً عن وقوع بعضها تحت قبضة الاحتلال؛ فقد استحسن البعض المصطلح ورأوا فيه مخرجًا من القيود المشددة عليهم من قبل حكوماتهم، ومخاطبة العالم بممارسات العدو المحتل، وهذا الأمر وإن كان فيه شيء من الصحة فينبغي ألا يأتي على حساب الأصل المسير للحريات في البلدان الإسلامية والمتمثل في الشريعة، أو أن يكون المصطلح الأجنبي هو الأصل والشريعة تابعة له.

صحيح أن هناك أوجه استفادة كثيرة يمكن أن يحققها المصطلح للمستضعفين ويفرضها فقه المرحلة بحساب المصلحة، لكن الخوف من الالتباس المستقبلي للمصطلح على الشريعة واكتسابه حصانة فكرية ومجتمعية تخلخل الهوية الإسلامية، وتضمنها ما ليس فيها، فيلتبس الحق بالباطل أمر يلزمنا بتبيان أثر المصطلح على هويتنا الإسلامية في ديار المسلمين.

أثر مصطلح حقوق الإنسان على الهوية الإسلامية:

إذا كنا في ديار المسلمين وانتقل إلينا مصطلح حقوق الإنسان بمضامينه، وصارت له كما هو حادث الآن تطبيقات عملية داخل الديار الإسلامية، فإن ذلك يحتم علينا أن ننظر للإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما تبعه من وثائق واتفاقيات بنظرة عقدية، فإذا ما تحققت تلك النظرة فإن المتأمل سيجد بمضامين مصطلح حقوق الإنسان الكثير من البنود التي تصطدم مع أصول الدين وكلياته القطعية والتي منها:

١- اتفاقيات حقوق الإنسان لا تقبل التجزئة؛ والمرجعية الدولية للقوانين الوضعية لا للشرائع السماوية:

فهذه الوثائق والإعلانات العالمية بنص بنودها لا تقبل التجزئة، فمن قبل أن يجلس على مائدتها ويوقع عليها فعليه أن يكيف أوضاعه وفق نظرتها هي، إذ المرجعية لها فقط، فقد جاء في إعلان وبرنامج عمل فيينا الصادر عن المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان[1] أن «المؤتمر يؤكد من جديد التزام جميع الدول رسميًا بالوفاء بالتزاماتها المتعلقة بتعزيز احترام جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، ومراعاتها وحمايتها على الصعيد العالمي وفقًا لميثاق الأمم المتحدة والصكوك الأخرى المتعلقة بحقوق الإنسان والقانون الدولي. ولا تقبل الطبيعة العالمية لهذه الحقوق والحريات أي نقاش- جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة- وينبغي أن تجرى عملية تعزيز وحماية حقوق الإنسان وفقًا لمقاصد ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة والقانون الدولي»[2].

---

(١) انعقد هذا المؤتمر في فيينا خلال الفترة من ١٤ إلى ٢٥ يونيه ١٩٩٣.

(٢) إعلان وبرنامج عمل فيينا يونيه ١٩٩٣- المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان: وثائق حقوق الإنسان، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٣.

وهنا نقطتان رئيسيتان:

أ - أنه لو أردنا تصنيف مضامين حقوق الإنسان على أنها تضم حقًا وباطلاً، وأن علينا أن نأخذ الحق ونترك الباطل، فإن شرط عدم التجزئة الذي اشترطته معاهدات حقوق الإنسان سيقف حجر عثرة أمام محاولات الانتقاء.

ب- أن المواثيق والقوانين بميراثهما الوضعي وخلفيتهما الغربية سيكونان هما الأصل المرجعي المهيمن لحقوق الإنسان. فهي لا تجعل المرجعية مرنة بحيث تتباين باختلاف المكان، وتحترم خصوصيات الشرائع السماوية ولكنها تتفرد بمرجعيتها الوضعية، والمرجعية الإسلامية في الحريات والحقوق الإنسانية إن قبلها المجتمع الغربي فهو يقبلها كتابعة لرؤيته هو، وذلك من باب الاستحسان لا الإلزام.

وهاتان النقطتان فيهما إقصاء مبكر لسيادة الشريعة، فإما الرؤية الغربية أو الشريعة الإسلامية.

٢- حرية العقيدة والحق في تغيير المعتقد كحق من حقوق الإنسان وأثر ذلك على سلامة البنيان العقدي للمجتمع المسلم:

البنود المكونة لحقوق الإنسان تركز على حرية العقيدة، وتشدد على الحق في تغيير الدين والمعتقد، وهو أمر يهدد سلامة البنيان العقدي للمجتمع الإسلامي عند تطبيقه في ديار الإسلام. والدليل العملي على ذلك أن هذه البنود هي ما ينطلق من خلالها كثير من الشيعة والبهائيين في بعض البلدان الإسلامية في المطالبة بحقهم في إظهار هويتهم ومعتقداتهم داخل المجتمعات السنية.

فالمادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على أن: «لكل شخص حق حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة»[(١)] .

---

(١) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في: حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٣، ص١.

وهذه المادة قد سوغت لبعض المرتدين عن الإسلام التحجج بها عالميًا فقد جاء في بيان مؤتمر فلوريدا لـ «العلمانيين من البلاد الإسلامية»: «نحن العلمانيين المسلمين، والأشخاص العلمانيين من المجتمعات المسلمة؛ نحن مزيج من المؤمنين والمتشككين وغير المؤمنين، اجتمعنا من أجل صراع هائل ليس بين الإسلام والغرب، ولكن بين الأحرار وغير الأحرار. إننا ندعو حكومات العالم إلى: رفض تحكيم الشريعة الإسلامية، والاعتراض على كل العقوبات التي تجرم انتهاك المقدسات أو الارتداد عن الدين، وذلك بما يتفق مع المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»[1].

وقد اتفقت هذه المادة مع ما جاء في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[2] وفيه: «لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة. ولا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره»[3].

---

(١) هذا المؤتمر عقد بسانت بيترسبرج بولاية فلوريدا - بأمريكا في الخامس من مارس عام ٢٠٠٧م، والذي أسفر عن بيان عرف ببيان مؤتمر فلوريدا للعلمانية الإسلامية وقد وقع عليه عدد من المرتدين عن الإسلام المرتمين في أحضان الغرب ومنهم «وفاء سلطان - مجدي علام - شاكر نابلسي - نوني درويش - حسن محمود - توفيق حامد وغيرهم».

(٢) العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٢٢٠٠ ألف (د-٢١) المؤرخ في ١٦ ديسمبر١٩٦٦- وتاريخ بدء النفاذ: ٢٣ مارس ١٩٧٦، وفقا لأحكام المادة ٤٩.

(٣) العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية: حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٣، ص ٢٨.

كما أن هذه المادة قد قام على أساسها إعلان صادر عن الأمم المتحدة عرف بـ«إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد»[1]. وعلى الرغم من أن هذا الإعلان قد أخذ نفس صبغة المادة (١٨) سالفة الذكر إلا أنه كان أكثر تحديدًا وتركيزًا في التشديد على حرية الدين والمعتقد والارتداد، ومما جاء في هذا الإعلان: «أن الجمعية العامة للأمم المتحدة إذ تضع في اعتبارها أن الدين أو المعتقد هو لكل امرئ يؤمن به، وإذ تضع في اعتبارها أن من الجوهري تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين والمعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام الدين أو المعتقد لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من صكوكها ذات الصلة بالموضوع، وأغراض ومبادئ هذا الإعلان، وإذ تؤمن بأن حرية الدين والمعتقد ينبغي أن تسهم أيضا في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة الاجتماعية والصداقة بين الشعوب، وإذ تقلقها مظاهر التعصب ووجود تمييز في أمور الدين أو المعتقد، وهي أمور لا تزال ظاهرة للعيان في بعض مناطق العالم، ولما كانت مصممة على اتخاذ جميع التدابير الضرورية للقضاء سريعًا على مثل هذا «التعصب» بكل أشكاله ومظاهره، ولمنع ومكافحة التمييز على أساس الدين أو المعتقد، تصدر هذا الإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال «التعصب» والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد:

المادة الأولى:

١- لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين. ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، سواء بمفرده أو مع جماعة، وجهرًا أو سرًا.

---

(١) اعتمد هذا الإعلان ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة٣٦/ ٥٥ المؤرخ في ٢٥ نوفمبر ١٩٨١.

المادة السادسة:

وفقًا للمادة (١) من هذا الإعلان، يشمل الحق في حرية الفكر أو الوجدان أو الدين أو المعتقد، فيما يشمل، الحريات التالية:

(أ) حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما، وإقامة وصيانة أماكن لهذه الأغراض.

(ب) حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.

(جـ) حرية صنع واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما.

(د) حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.

(هـ) حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

(و) حرية التماس وتلقي مساهمات طوعية، مالية وغير مالية، من الأفراد والمؤسسات.

(ز) حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة بهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.

(ح) حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقا لتعاليم دين الشخص أو معتقده.

(ط) حرية إقامة وإدامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي»[(١)].

وحتى نخرج هذه البنود من إطار القالب التنظيري ننظر كيف يتم توظيفها عمليًا في عالمنا الإسلامي فعلى سبيل المثال أشار تقرير الحريات الدينية في العالم الصادر عن وزارة الخارجية الأمريكية – حالة مصر – إلى أنه:

---

(١) إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد: حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٣، ص١٦٨.

«خلال عام ٢٠٠٦، قام أعضاء جماعة (شهود يهوه) بمخاطبة الحكومة بشأن تسجيلهم القانوني. حيث كان قد تم حظر الجماعة في البلاد منذ ١٩٦٠ بالرغم من وجودها الذي يرجع إلى الثلاثينيات من القرن العشرين، وتسجيلها قانونيًا في القاهرة عام ١٩٥١ وفي الإسكندرية عام ١٩٥٦. وقد صنف قرار الجامعة العربية في عام ١٩٦٤ شهود يهوه كجماعة صهيونية. والجديد الذي كشف عنه التقرير أنه في شهري فبراير ومايو من عام ٢٠٠٦ قام ممثلو مقر شهود يهوه في مدينة نيويورك بمصاحبة زملاء لهم أوروبيين بزيارة مصر لعقد مقابلة مع وزارة الخارجية والمجلس القومي لحقوق الإنسان والجامعة العربية وجهات أخرى. وقد أفاد الوفد بأنه نتيجة لهذه الزيارة فإن المضايقات والرقابة العنيفة على الجماعة قد انتهت، لكن تسجيلها رسميًا لم يتم بعد. هذا بالنسبة لجماعة صهيونية، أما عن البهائية فقد انتقد التقرير منع القانون المصري رقم ٢٦٣ لعام ١٩٦٠، أنشطة الطائفة البهائية، وكذا القرار الرئاسي الصادر عام ١٩٦١ الذي يحول دون الاعتراف القانوني بالبهائيين. وفي هذا الصدد أشار التقرير إلى التقرير الثاني للمجلس القومي المصري لحقوق الإنسان والذي دعا فيه إلى إيجاد حل للاعتراف الرسمي بالبهائيين، كما أشار التقرير إلى أن السفارة الأمريكية بالقاهرة قد عبرت عن قلقها للحكومة المصرية بصفة خاصة تجاه (التمييز الرسمي) ضد البهائيين..»[1]

وهكذا فإنه بقبول مصطلح حقوق الإنسان وفق رؤيته الغربية والمتمثل في التوقيع على مواثيقه، فقد سمح للتقارير الدولية أن تنتقد تعاملات الدول الإسلامية مع الفرق الضالة، وضغطت للاعتراف بطوائف غير شرعية، ولا يقف الضغط عند حدود الاعتراف؛ لكنه مصحوب بالمادة السادسة من إعلان القضاء على جميع أشكال «التعصب» والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد

---

(١) تقرير الحرية الدينية في العالم ٢٠٠٦: حالة مصر، الموقع الإلكتروني لوزارة الخارجية الأمريكية.

والتي تضمن لهم تحركهم الشعائري الفاعل في المجتمع، ليمارسوا تبشيرهم ويكثر أتباعهم!

٣- دعوة حقوق الإنسان لاتخاذ تدابير قانونية تتعارض مع التشريع الإسلامي:

تدعو إعلانات ووثائق حقوق الإنسان الدول والحكومات لاتخاذ تدابير وسن تشريعات تضمن حماية حرية اختيار الأفراد للأديان والمعتقدات والانتقال بينها تبعًا لهواهم، وفي ذات الوقت العمل على إلغاء أية تشريعات مهما كان مصدرها طالما تتعارض مع إعلان حقوق الإنسان ومواثيق الأمم المتحدة، وبالتالي إذا اصطدمت المواثيق الدولية لحقوق الإنسان مع الشريعة الإسلامية، تُقدم رؤية حقوق الإنسان الأممية وتُنحى الشريعة الإسلامية.

فالمادة الرابعة من الإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال «التعصب» والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد تنص على أن: «تتخذ جميع الدول تدابير فعالة لمنع واستئصال أي تمييز، على أساس الدين أو المعتقد، وتبذل جميع الدول كل ما في وسعها لسن التشريعات أو إلغائها حين يكون ذلك ضروريًا للحؤول دون أي تمييز من هذا النوع، ولاتخاذ جميع التدابير الملائمة لمكافحة التعصب القائم على أساس الدين أو المعتقدات الأخرى في هذا الشأن»[١].

وهذه المطالب بهذه الصورة من شأنها إلغاء أية عقوبات إسلامية تتعارض مع رؤية حقوق الإنسان العالمية في حق الإنسان في أن يبدل دينه وقتما شاء، وبالتالي فإن فيها إقصاء لحد الردة في الإسلام وهو الحد الذي شهد جدلاً واعتراضات كثيرة في الفترات الأخيرة.

---

(١) إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد: حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٣، ص ١٦٨.

٤- الضغط لإعادة قراءة الإسلام وفق معطيات حقوق الإنسان:

يحاول دعاة حقوق الإنسان في الغرب الضغط على الدول الإسلامية لإعادة قراءة الإسلام وفق النظرة الغربية لحقوق الإنسان، وذلك تشكيكًا منهم في أن الاختلافات بين الرؤية الإسلامية و الرؤية الغربية في بعض المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان، إنما راجع إلى ما أطلق عليه «التشدد في التفسيرات»؛ وليس إلى اختلاف المنطلقات بين الإسلام والغرب. ففي دراسة صادرة عن الأمم المتحدة عام ١٩٦٨ حملت عنوان (الأمم المتحدة وحقوق الإنسان) جاء فيها أن: «السبب في مشكلة حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية ليس في الإسلام ذاته، ولكن المشكلة في السياق الاجتماعي والسياسي للتأويلات، وهي بذلك مسألة عارضة وليست أصلاً في الإسلام. كما أن الكتابات الإسلامية في مجال حقوق الإنسان تتحدث في إطار مجموعة من العموميات، وأنها محاولات في الغالب حماسية وبعيدة عن الواقع»[١].

وتأكيدًا على ذلك يذهب الباحث الغربي Moshipouri إلى: «أن العلماء والباحثين المسلمين يتعين عليهم أن ينظروا نظرة ناقدة ومتفحصة لتراث الإسلام، وذلك إذا ما أرادوا أن يؤسسوا بناء على هذه النظرة مجتمعًا يقوم على أساس نظام حقوق الإنسان القائمة والموجودة بالفعل»[٢].

يتبين مما سبق أن موقف حقوق الإنسان الأممية من الإسلام ثابت من البدايات فالدراسة المشار إليها عمرها الآن أربعون عامًا، وهي توضح أن

---

(١) U.N: The united nation and Human Rights، New York، (U.N) 1968، p.155، p.164 . نقلاً عن د. محمد فتحي موسى: التربية وحقوق الإنسان في الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٦م، ص ٩، ص ١٩.

(٢) Monshipouri.M.: Islamism، secularism and Human Rights in the Middle East، Colorado، Lynne Rienner Publishers، 1998، p20 . نقلاً عن د. محمد فتحي موسى: ص١٨

إسقاطات بعض المسلمين لحقوق الإنسان على الإسلام تتسم بالعمومية، وترى أن الإشكالية عند المسلمين في فهم السلف الصالح وعلماء المسلمين للقرآن والسنة، فإذا ما أراد المسلمون مجتمعًا يقوم حقوق الإنسان، فعليهم أن يعيدوا تفسير القرآن الكريم والسنة المطهرة وفق قواعد حقوق الإنسان العولمية لتكون لها المرجعية في التفسير، فإن حدث تعارض قدمت الرؤية الغربية لحقوق الإنسان على فهم العلماء وتفسيراتهم.

وانطلاقًا من هذه الدعوات التشكيكية في فهم علماء المسلمين للإسلام أوصى المؤتمر الأول لحركة حقوق الإنسان العربية والذي عقد في الدار البيضاء بالمغرب عام ١٩٩٩م «بضرورة النضال من أجل ترسيخ قيم حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية، وحث الأكاديميين والباحثين وعلماء الدين على تعرية التناقضات بين بعض مبادئ حقوق الإنسان في الإسلام وبين بعض التفسيرات المتشددة»[١].

إن التهاون في التعاطي مع تلك الدعوات والضغوطات التي تأتي بذريعة حقوق الإنسان، من شأنه أن يؤدي إلى اغتراب معاني التوحيد والعقيدة الإسلامية لدى أبناء المسلمين. ويعمل على تذويب الفوارق بين الدين الإسلامي وغيره من الأديان المحرفة، وصهره في بوتقة عولمية ستؤدي إلى الغياب التام لقاعدة الولاء والبراء لدى النشء الصغار، ومن ثم القبول بالوضع الاستسلامي الانهزامي الراهن قبالة احتلال ديار المسلمين.

٥- حقوق الإنسان وأثرها على الحدود الشرعية:

شرعت أحكام الحدود والقصاص لصيانة ضرورات الإنسان الخمس، وهي أحكام ثابتة لا يسع مسلم جحدها أو إنكارها، وكثيرًا ما يخلط البعض بين

---

(١) المرجع السابق: ص ص ١٧٠ – ١٧١.

التهجم على الحكم واستنكار الخطأ في إجراءات التقاضي، وهناك من يغلف هذه بتلك للنيل من الأحكام التي شرعت لصيانة المجتمع والأفراد، وهناك أيضًا من يتسلح ببعض مواد حقوق الإنسان لإسقاط مثل هذه الأحكام..

وهذا سعي الأمم المتحدة ومن خلال «حقوق الإنسان» إلى إلغاء عقوبة القصاص على مستوى العالم دون الالتفات إلى قيمة مثل هذه الأحكام في عقائدنا وشرائعنا ونظمنا، التي أثمرت استقرارا من خلال تجربة قاربت ألفية ونصف من الأعوام، أو حتى أخذ خصوصيات الدول الإسلامية في الحسبان.

وفي سبيل ذلك وضعت منظمة الأمم المتحدة البروتوكول الاختياري الثاني الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بهدف العمل على إلغاء عقوبة الإعدام(١) والذي صدَّقت عليه ٥٤ دولة. ووقعت ثماني دول أخرى على البروتوكول معبرة عن نيتها بأن تصبح أطرافًا فيها في تاريخ لاحق. حيث يقول البروتوكول: «إن الدول الأطراف في هذا البرتوكول، إذ تؤمن بأن إلغاء عقوبة الإعدام يسهم في تعزيز الكرامة الإنسانية والتطوير التدريجي لحقوق الإنسان، وإذ تشير إلى المادة ٣ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨وهي: «أن لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه»، ورغبة من الدول في أن تأخذ على عاتقها بموجب هذا البرتوكول التزامًا دوليًا بإلغاء عقوبة الإعدام، فقد اتفقت على ما يلي: المادة الأولى: «لا يعدم أي شخص خاضع للولاية القضائية لدولة طرف في هذا البروتوكول- تتخذ كل دولة طرف جميع التدابير اللازمة لإلغاء عقوبة الإعدام داخل نطاق ولايتها القضائية».

(١) البروتوكول الاختياري الثاني الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بهدف العمل على إلغاء عقوبة الإعدام: اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ١٢٨/٤٤ المؤرخ في ١٥ ديسمبر ١٩٨٩دخل حيز النفاذ: في ١١ يوليو ١٩٩١، وفقًا لأحكام المادة ٨.

المادة الثانية: «لا يسمح بأي تحفظ على هذا البروتوكول إلا بالنسبة لتحفظ يكون قد أعلن عند التصديق عليه أو الانضمام إليه».

المادة التاسعة: «تنطبق أحكام هذا البروتوكول على جميع أجزاء الدول الاتحادية دون أية قيود أو استثناءات»[1].

ولا يقف الأمر عند حد الأمم المتحدة فنجد كيانات أخرى استثمرت «حقوق الإنسان» كمدخل لإلغاء عقوبة الإعدام ومن ذلك:

١- البروتوكول الملحق بالاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لإلغاء عقوبة الإعدام والذي صدَّقت عليه ثماني دول ووقعت عليه دولة واحدة أخرى في الأمريكتين.

٢- البروتوكول رقم ٦ الملحق بالاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية «الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان»، الذي صدَّقت عليه ٤٤ دولة أوروبية ووقعت عليه اثنتان أخريان.

٣- البروتوكول رقم ١٣ الملحق بالاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية «الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان»، الذي صدَّقت عليه ٣٠ دولة أوروبية ووقعت عليه ١٣ دولة أخرى[2].

إن «بروتوكولات حقوق الإنسان» هذه هي التي سمحت لبعض الأصوات العلمانية أن تعلوا في عالمنا الإسلامي مطالبة بإلغاء عقوبة الإعدام، وهذا واضح جليًا في حالة تونس، فضلاً عن محاربة المنظمات الدولية للحدود الشرعية المطبقة في المملكة العربية السعودية، والأحكام التي ترعى بعض مواد الشريعة في دول أخرى.

---

(١) البروتوكول الاختياري الثاني الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بهدف العمل على إلغاء عقوبة الإعدام؛ حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٣، ص ٦٤.

(٢) عقوبة الإعدام: الموقع الإلكتروني لمنظمة العفو الدولية.

وهكذا تقدم الأجندة الأممية حق القاتل في الحياة وتغفل حق المقتول فيها، أو حتى حق أوليائه في حياته، كما تغفل حق المجتمع، فقد يكون المقتول عالمًا ينتفع الناس بعلمه أو طبيبًا حاذقًا، أو أيًّا ما كان، فهو في النهاية يمثل نفسًا مقتولة، وكأن هذا القاتل هو النموذج للإنسان الذي ترعاه الأمم المتحدة، فكيف لا يكون حق المجتمع في إلحاق العقوبة المناسبة بالمجرم من أجل الحفاظ على الجميع حقًا مقدمًا للإنسان، خاصة إذا كان حكمًا دينيًا تتعلق به صحة ديانة الأفراد والمجتمعات كما هو في الإسلام!!

٦- تبني حقوق الإنسان لحرية الرأي المطلقة وأثر ذلك في التطاول على المقدسات:

حرية الرأي في مواثيق حقوق الإنسان غير مقيدة فهي مطلقة، وتقفز فوق كافة الحدود، ولا تكترث بأية اعتبارات دينية.

تقول المادة ١٩ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

«لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود».

والمادة الثانية من إعلان المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة[(١)] تنص على:

«إن ممارسة حرية الرأي وحرية التعبير وحرية الإعلام، المعترف بها كجزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، هي عامل جوهري في دعم السلام والتفاهم الدولي»[(٢)].

---

(١) إعلان بشأن المبادئ الأساسية الخاصة بإسهام وسائل الإعلام في دعم السلام والتفاهم الدولي، وتعزيز حقوق الإنسان، ومكافحة العنصرية والفصل العنصري والتحريض على الحرب – أصدره المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة في دورته العشرين، يوم ٢٨ نوفمبر ١٩٧٨.

(٢) إعلان المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة: حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٣، ص ١٧٤.

أما المادة (١٩) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فتقول: «لكل إنسان حق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى آخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها»[1].

إن المتأمل للساحة الدولية الآن يجد أنه بحماية حرية الرأي المطلقة الواردة في هذه المواثيق تم التطاول على الذات الإلهية، وتحت ستارها سُب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الدنمارك، ومن خلالها روجت الروايات والأفلام الانحلالية، في الوقت الذي يشنع على علماء المسلمين إن جهروا ببعض الحق مرة باسم معاداة السامية، ومرة باسم الحفاظ على حق الأقليات وإن أهدر حق الأغلبية، وثالثة ورابعة، وكأن المستهدف هو سلطة النص لا غير.

نعم حرية الرأي قيمة مرعية ضمن كرامة الإنسان وتكريمه في الإسلام، ولهذا فلها ضوابطها الشرعية التي تحفظ المجتمع من التطاول على المقدسات أو ترويج الانحلال، أو الاعتداء على حدود الله أو على كرامة الغير وحقوقهم.

٧- حقوق الإنسان وتقنين الشذوذ الجنسي:

ترسخ فكرة حقوق الإنسان للحرية المطلقة، وتسعى لإسقاط كل الضوابط التي من شأنها منع نموذج الحرية المقدس في الأجندة الأممية أو حتى تهذيبه، وهي تجاهد في سبيل شرعنة الشذوذ الجنسي، وتسعى لاكتساب اعتراف دولي بالشاذين، واعتبارهم أشخاصًا طبيعيين يمارسون ما تمليه عليهم رغباتهم.

---

(١) العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية: حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٣، ص ٢٨.

ومسألة الشواذ قد لا تكون واضحة بصورة مباشرة في الوثائق الرئيسية لحقوق الإنسان كالإعلان أو العهد، حيث لا يوجد إلا مظلتها وهي بند الحرية المطلقة، لكن الوثائق التي أتت بعد ذلك والتي هي امتداد شارح ومفصل ومكمل لمنظومة حقوق الإنسان، قد عالجت مسألة الشذوذ الجنسي بصورة أكثر وضوحًا، فعلى سبيل المثال أجرى المنتدى السكاني الأوروبي اجتماعًا للخبراء رفيعي المستوى[(١)] حيث جاء في تقرير هذا الاجتماع أن: «موضوع التوجه الجنسي وهوية النوع كأساس للتمييز يخضع لتمحيص متزايد في لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة». كما أوضح التقرير أن «الخبراء القانونيين الدوليين يقرون بحق جميع الناس في رسم حياتهم الجنسية بمنأى عن التمييز والعنف والإكراه كأحد حقوق الإنسان».

كما جاء في التقرير أن: «محللي السياسات العامة والمشرِّعين يتناولون بصورة متزايدة قضايا الارتباط بين الشواذ وإنجاب الأطفال من زوجين شاذين»![(٢)].

وفي ضوء ما سبق، فإن الأمم المتحدة من خلال حقوق الإنسان تتعامل مع «الشذوذ» على أنه حق خاضع لمبدأ الحرية الشخصية، وأن التعدي عليه هو تعدٍّ

---

(١) عقد اجتماع المنتدى السكاني الأوروبي في جنيف في الفترة من ١٢ إلى ١٤ يناير ٢٠٠٤، واشترك في تنظيم هذا الاجتماع – الذي استضافته الحكومة السويسرية – كل من اللجنة الاقتصادية لأوروبا التابعة للأمم المتحدة، وصندوق الأمم المتحدة للسكان، وقدم الدعم المالي لتنظيمه كل من: الحكومة السويسرية بخاصة الوكالة السويسرية للتنمية والتعاون، ومكتب الإحصاءات الاتحادي السويسري، وصندوق الأمم المتحدة للسكان. وقدم دعما إضافيا كل من: الاتحاد الدولي لتنظيم الأسرة، والمؤسسة الدولية من أجل السكان والتنمية. وعقد الاجتماع في إطار الاستعراض والتقييم الذي يجرى كل ١٠ سنوات لتنفيذ برنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي عقد في القاهرة بمصر في سبتمبر ١٩٩٤، والذي أثار رفضًا حادًا حينها من علماء المسلمين وعلى رأسهم شيخ الأزهر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق رحمه الله باعتبار المؤتمر قد لامس واصطدم بقضايا شرعية حساسة على أرض مسلمة.

(٢) وثيقة اجتماع المنتدى السكاني الأوروبي في جنيف يناير ٢٠٠٤، وثائق حقوق الإنسان، الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠٠٤.

على حقوق الإنسان؛ ولكي يتضح الأمر أكثر ننظر للترجمة العملية لهذا التوجه وذلك من خلال التعرف على موقف المبادرات الدولية لحقوق الإنسان من الشذوذ الجنسي، وكذا موقف منظمات حقوق الإنسان الدولية من الدول الإسلامية التي لها موقف عقدي مع الشذوذ.

أ- موقف الحملة الدولية من أجل النساء المدافعات عن حقوق الإنسان من الشذوذ الجنسي[١]:

تتناول الحملة أوضاع النساء المدافعات عن المرأة، وتعير اهتمامًا ملحوظًا للانتهاكات التي يتعرض لها الشواذ والمخنثون وحاملو صفات الجنس الآخر من الناشطين وغيرهم من أفراد المجتمع.

وتوضح تلك المبادرة أن كلاً من هوية هؤلاء الناشطين وطبيعة حقوقهم التي من أجلها يناضلون، تشكلان العاملين الأساسيين اللذين يجعلانهما محور هذه الحملة. من هنا فإن الأساس الذي تنطلق منه تلك الحملة هو أن: «الشذوذ حق طبيعي من حقوق الإنسان».

وتحدد الحملة مجموعة من الأدوار لمنظمات حقوق الإنسان والمجتمع المدني والمنظمات غير الحكومية لتحقيق أهدافها. ومن تلك الأدوار بحسب بيانات الحملة: «اتخاذ إجراءات لحماية هؤلاء الذين يضطهدون بسبب الدعوة بشأن الحقوق الجنسية وإزالة جميع أشكال التمييز ضد الأشخاص ذوي الميول الجنسي المختلف بما في ذلك اللوطيين والسحاقيات والمخنثين وثنائيي الجنس»[٢]، وهذا ما تفعله منظمات حقوق الإنسان الدولية الآن حيال الدول الإسلامية الرافضة لهذا السلوك الشاذ.

---

(١) تعرف تلك الحملة نفسها بأنها مبادرة دولية تسعى إلى الحث على الاعتراف بضرورة حماية حقوق النساء، خصوصا خلال نشاطهن حين يسعين إلى أن يصل إلى كل إنسان كامل حقوقه الطبيعية. وتركز الحملة بنوع خاص على الدفاع عن المرأة فيما يتعلق بالنواحي الجنسية.

(٢) الموقع الإلكتروني للحملة الدولية من أجل النساء المدافعات عن حقوق الإنسان.

ب- موقف منظمات حقوق الإنسان الدولية من الدول الإسلامية الرافضة للشذوذ الجنسي:

تهاجم منظمة «هيومن رايتس ووتش»، و«لجنة الحقوقيين الدوليين»؛ الدول الإسلامية التي تعمل على تطهير المجتمع من وباء الشذوذ الجنسي، وتدعي أن في ذلك ازدراء لحقوق الخصوصية الأساسية وانتهاك لحقوق الإنسان.

ففي قضية من هذا القبيل تمت في المملكة العربية السعودية هاجمت تلك المنظمات المملكة بسببها، وعلق «سكوت لونغ»، مدير «برنامج حقوق الشاذين والشاذات لمنظمة هيومن رايتس ووتش»، بأن «جلد أكثر من ١٠٠ رجل بسبب السلوك المثلي الجنسي هو انتهاك صارخ لحقوق الإنسان.. وتعرض الضحايا للجلد هو تعذيب واضح وصريح».

واستشهدت المنظمة بأن «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، والذي رأت أنه يمثل القانون العرفي والدولي، يمنع التدخل في حق السرية الشخصية والتي منها الحق في الشذوذ. وقال «نيكولاس هاون» الأمين العام للجنة الحقوقيين الدوليين: «إن هذه الإدانات والأحكام غير مقبولة، كما أن فرضها بناءً على الميل الجنسي الحقيقي، أو على السلوك الجنسي الرضائي، هو أمر أكثر سوءا. والمملكة العربية السعودية عضوة في لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، ونحن ندعو الحكومة إلى وقف هذه الممارسات التي تتجاهل المبادئ الأساسية لقانون حقوق الإنسان الذي يجب أن يلتزم به كل أعضاء اللجنة».

كما هاجمت منظمة «هيومن رايتس ووتش» جمهورية مصر العربية في قضية مشابهة حينما قدمت مصر في مايو ٢٠٠٢ مجموعة من الشواذ إلى المحاكمة بتهمة الشذوذ الجنسي وازدراء الأديان، واصفة تعامل الحكومة المصرية مع الشواذ بهذه الصورة بأنه: «يعد إيذانا ببدء حملة شرسة من استدراج الرجال والقبض عليهم وإدانتهم، لا لشيء سوى أنهم ينخرطون في سلوك جنسي شاذ بمحض إرادتهم»!.

وقال «جو ستورك»، مدير قسم الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في فرع منظمة هيومن رايتس ووتش بواشنطن: «إن المضايقة والاضطهاد من قبل السلطات المصرية نحو الشواذ بصورة روتينية على هذا النحو قد جاوزت الحد، ويجب على السلطات أن تكف عن اعتقال الأشخاص بهذه الطريقة، وأن تضع حدًا لتجريم العلاقات الجنسية الشخصية التي تتسم بالتراضي»[1].

اللافت في الأمر أن هذه القضية تحديدًا والتي أثارتها الدول الغربية والمنظمات الدولية وهوجمت فيها مصر هجومًا شديدًا، قد شهدت جلسات المحاكمة فيها حضورًا مكثفًا لوكالات الإعلام الغربية ومندوبي صحفها المعروفة، فضلاً عن حضور عدد من الدبلوماسيين الغربيين مؤازرة للمجرمين وذلك تمثيلاً لسفارات (كندا وهولندا وفرنسا وإيطاليا والدنمرك وسويسرا إضافة إلى مندوبي المفوضية الأوروبية والأمم المتحدة).

خطورة بعض الإسقاطات العربية لحقوق الإنسان على الهوية الإسلامية:

يبقى أخيرًا الإشارة إلى أن بعض محاولات إسقاط «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» على النصوص الإسلامية قد أدى إلى الخروج بتأويلات من شأنها إحداث الفتنة والبلبلة بين المسلمين وإضفاء الشرعية على أطروحات كنسية وعلمانية. وفي ذلك حاول الدكتور «زكريا البري»[2] رحمه الله في دراسة له حملت

---

(١) الموقع الالكتروني لمنظمة هيومن رايتس ووتش.

(٢) الدكتور زكريا البري رحمه الله تقلد منصب وزير الأوقاف في مصر في عهد السادات، وعمل في جامعة القاهرة أستاذًا بكلية الحقوق ورئيسًا لقسم الشريعة الإسلامية بها، وله مؤلفات عديدة في مجال الفقه وأصول الفقه. توفي في ١٩ فبراير ١٩٩١ عن ٧٠ عامًا. تصفه الكتابات المدافعة عن حرية الشيعة في الاعتقاد أن أفكاره حول حقوق الإنسان وتأصيله للإعلان العالمي لحقوق الإنسان قعا هي أفكار تقدمية خاصة في جانب حرية الاعتقاد؛ راجع مأمون فندي: «من المواجهة إلى المقاومة المبدعة؛ الخطاب الشيعي المعارض في العربية السعودية، مجلة الدراسات الفلسطينية - العدد ١٠١ خريف ١٩٩٦».

عنوان (الإسلام وحقوق الإنسان - حق الحرية) إضفاء الصبغة الإسلامية على المادة (١٨) في إعلان حقوق الإنسان والمرتبطة بالحرية الدينية حيث يقول الدكتور البري: «والحرية الدينية تقتضي أن يكون لكل إنسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها، ويؤمن بها من غير ضغط ولا إكراه خارجي، وفي هذا الجانب من الحرية يقرر القرآن الكريم في مواطن متعددة أن كل إنسان حر في دينه وعقيدته لا سلطان لأحد عليه فيها، فالعقيدة اقتناع داخلي وعمل باطني لا يجدي فيها الإكراه ولا يحقق غرضًا صحيحًا، ولذلك ينفي القرآن الكريم الإكراه في الدين بلا النافية للجنس، نفيًا شاملاً مستغرقًا لجميع أنواعه وصوره وأفراده، ويترتب على ذلك النهي عنه وترتيب العقاب عليه»[١]. واستشهد في ذلك بالآية القرآنية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ ﴾[٢].

إن هذا الرأي يتنافى مع تفسير وفهم العلماء لهذه الآية الكريمة حيث يقول الشيخ السعدي رحمه الله في معرض تفسيره لها: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ هذا بيان لكمال هذا الدين الإسلامي وأنه لكمال براهينه واتضاح آياته، وكون هو دين العقل والعلم ودين الفطرة والحكمة، ودين الصلاح والإصلاح ودين الحق والرشد، فلكماله وقبول الفطرة له لا يحتاج إلى الإكراه عليه، لأن الإكراه إنما يقع على ما تنفر عنه القلوب ويتنافى مع الحقيقة والحق، أو لما تخفى براهينه وآياته، وإلا فمن جاءه هذا الدين، ورده ولم يقبله، فإنه لعناده، فإنه قد تبين الرشد من الغي فلم يبقَ لأحد عذر ولا حجة إذا رده ولم يقبله. ولا منافاة بين هذا المعنى وبين الآيات الكثيرة الموجبة للجهاد، فإن الله أمر بالقتال ليكون الدين كله لله، ولدفع

---

(١) د. زكريا البري: الإسلام وحقوق الإنسان «حق الحرية»، عالم الفكر، الكويت، المجلد ١، العدد ٤، يناير- فبراير- مارس ١٩٧١، ص ص ١٠٩-١٣٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

اعتداء المعتدين على الدين. وأجمع المسلمون على أن الجهاد ماض مع البر والفاجر، وأنه من الفروض المستمرة، الجهاد القولي والجهاد الفعلي.

فمن ظن من المفسرين أن هذه الآية تنافي آيات الجهاد، فجزم بأنها منسوخة فقوله ضعيف لفظًا ومعنىً، كما هو واضح بيّن لمن تدبر الآية الكريمة، كما نبهنا عليه. ثم ذكر الله انقسام الناس إلى قسمين: قسم آمن بالله وحده لا شريك له، وكفر بالطاغوت ـ وهو كل ما ينافي الإيمان بالله من الشرك وغيره ـ فهذا قد استمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، بل هو مستقيم على الدين الصحيح، حتى يصل به إلى الله وإلى دار كرامته. ويؤخذ القسم الثاني من مفهوم الآية أن من لم يؤمن بالله، بل كفر به، وآمن بالطاغوت، فإنه هالك هلاكًا أبديًا، ومعذب عذابًا سرمديًا»[1].

***

---

(١) تفسير السعدي: مرجع سبق ذكره، ص ص١٠٢ – ١٠٣.

الفصل الثالث

مصطلح تحرير المرأة



تمهيد

هناك ظروف تاريخية صاحبت نشأة الأفكار التحررية المرتبطة بالمرأة الغربية، وهي ذات الظروف التي نتج عنها بروز اصطلاح العلمانية، ورغبة المتمردين على الكنيسة في إبعاد كل ما هو ديني عن تنظيم الحياة في المجتمع الغربي. ومن هنا ظهر اصطلاح تحرير المرأة والذي يعني في أبسط صوره رسم مجرى حياة المرأة وفق تطلعاتها، مع تحريرها من كل ما يعرقل تلك التطلعات، خاصة الضوابط والتنظيمات الدينية، معتبرة إياها قيودا رجعية تعرقل طموحات المرأة، ومن ثم تم تحديد الهدف في محاربة تلك القيود وإضعاف شوكتها.

فالاصطلاح إذن غربي النشأة، وله موقف من الدين المحرف، ومعركته معه هناك أتت في سياق معركة العلمانية مع الكنيسة.

أما في العالم الإسلامي فمصطلح تحرير المرأة له موجتان: الأولى صُدّر فيها المصطلح من الغرب إلى الشرق في نهاية القرن التاسع عشر وذلك ضمن منظومة الأفكار التغريبية، ثم بعد ذلك أعاد الغرب صياغة المصطلح ليدخل حقيبة المصطلحات العولمية مشتملاً على مضامين أكثر تحررية من نسخة القرن التاسع عشر، ولتكون الموجة الثانية التي يتقاطع فيها العالم الإسلامي مع الاصطلاح من خلال مقررات علمانية صادرة عن مؤتمرات دولية ترعاها الأمم المتحدة، و يصور أنها تمثل إلزامًا، دون أن تضع في الحسبان تباين الثقافات أو خصوصيات كل ثقافة، وعلى إثرها تُطالب الدول بتعديل تشريعاتها وصياغة سياساتها وفق معطياتها، وعدم التذرع بخصوصيات الهويات، لأن الأصل عندهم هو هيمنة الرؤية العولمية على ما سواها من رؤى، الأمر الذي بات يؤثر على الهوية الإسلامية.

التطور التاريخي لمصطلح تحرير المرأة

الموجة الأولى لمصطلح تحرير المرأة:

البدايات الأولى لاستخدام النساء للأفكار التحررية تعود إلى القرن التاسع عشر، حيث استخدم لأول مرة مصطلح «نسوى» ـ والمعبر عن التيار الداعي لتحرير المرأة ـ في دورية «منارة العلم» وذلك بعد عام واحد من صك الروائية الشهيرة «سارة جراند» لعبارة «المرأة الجديدة»- التي استعارها قاسم أمين بعد ذلك وعنون بها كتابه- واصفة بذلك الجيل الجديد من النساء اللاتي يسعين إلى الاستقلال، ويرفضن القيود التقليدية للزواج.

فهم لديهم إحساس بالاستياء المعاصر من حياة البيت التقليدية في ظل الزواج والأمومة، وقد انحدرت فكرة المرأة الجديدة من فكرة فتاة العصر المتمردة التي ابتدعتها «ليزا لين لينتون» في عام ١٨٦٨[1].

وقد أخذت تلك الأفكار في البلورة العالمية، واستقطبت أجيالاً من النساء في الغرب اعتنقنها وبشرن بها، ونقلت للشرق الإسلامي عن طريق المبتعثين، المستشرقين، والمستعمرين بحلتها التحررية كاملة، وكانت البداية من مصر ثم انتشرت في أرجاء البلاد العربية والإسلامية.

ونقلت الأفكار في بدايتها من خلال كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، والذي نشر عام ١٨٩٩م بدعم من الشيخ محمد عبده وسعد زغلول وأحمد لطفي السيد، وزعم فيه أن حجاب المرأة السائد ليس من الإسلام، وقال إن الدعوة إلى السفور ليست خروجًا على الدين.

ثم بلورت الأفكار بصورة أكثر وضوحًا في الكتاب الثاني لقاسم أمين «المرأة الجديدة» والذي نشر عام ١٩٠٠م.

---

(١) فاليري ساندرز: الموجة النسوية الأولى؛ أبحاث كتاب النسوية وما بعد النسوية، تحرير سارة جامبل، ترجمة: أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

وكانت الدعوات حينها تدعوا إلى تحرير المرأة من الآداب الإسلامية والأحكام الشرعية الخاصة بها، مثل الحجاب، تقييد الطلاق، منع تعدد الزوجات، المساواة في الميراث، وتقليد المرأة الغربية في كل أمر.

وأخذت تلك الدعوات في الانتشار من خلال الجمعيات والاتحادات النسائية في العالم العربي.

والتطبيقات العملية لهذه الأفكار التحررية بدأت عندما دعا سعد زغلول النساء اللواتي يحضرن خطبه، أن يزحن النقاب عن وجوههن «فهو الذي نزع الحجاب عن وجه نور الهدى محمد سلطان والتي اشتهرت باسم هدى شعراوي، وذلك عند استقبال حشد كبير من النساء له في الإسكندرية بعد عودته من المنفى، ثم ألقت بحجابها في مياه البحر »[١].

ويمجد أدعياء التحرر في العالم الإسلامي هذه الحادثة ويعتبرونها «إيذانًا بدخول المرأة عصر النور»[٢].

الموجة الثانية لمصطلح تحرير المرأة:

أعاد الغرب صياغة مصطلح تحرير المرأة، ليصاغ بمضامين أكثر تحررية عن بداياته.

ففي فبراير ١٩٧٠ انعقد أول مؤتمر وطني لتحرير المرأة في كلية راسكن بأكسفورد وحضره أكثر من ٥٠٠ مشارك، وخرج هذا المؤتمر بأربعة مطالب هي المساواة في الأجور، والمساواة في التعليم والفرص، وإنشاء حضانات تعمل على مدار اليوم، والحرية في استخدام وسائل منع الحمل واللجوء إلى الإجهاض

---

(١) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: إشراف وتخطيط ومراجعة د. مانع بن حماد الجهني، ج١، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط٤، ١٤٢٠هـ، ص ص٤٥٣ – ٤٥٧.

(٢) مقدمة مترجم كتاب النساء في الفكر السياسي الغربي، مرجع سبق ذكره، ص ٥.

حسب الطلب. والمطلب الأخير هو الذي ذاع صيته وتوسع مداه ليمتد إلى دائرة تقنين الشذوذ وخاصة المثلية الأنثوية منه.

فقد كان وضع المثليات في النسوية في السبعينيات مثارًا للجدل. فوضع المثلية في هذا التوقيت كالمرأة السوداء المدافعة عن حقوق السود، فقد كانت تنشط في إطار حركة تحرير المرأة خاصة ما وصفت بالراديكيالية[1] منذ نشأتها.

كما كان الراديكاليات من أنصار النسوية يعترفن بأن وصف «مثلية» له وظيفة إضفاء طابع مرضي على هؤلاء النسوة في سياق التحكم الجنسي في كافة النساء، ففي كتاب «المرأة كما تعرفها المرأة» ١٩٧٠ دعت مجموعة من المثليات الراديكاليات إلى أن «موقف المثلية هو تعبير عن ثورة كل النساء عندما تحتدم حتى تصل إلى درجة الانفجار، فهي امرأة تبدأ غالبًا في سن مبكرة جدًا في التصرف وفقًا لما تمليه عليها نفسها، بأن تكون إنسانًا أكثر اكتمالاً وحرية مما يسمح بها مجتمعها» وتعلق «سوثورنام» على هذا الموقف بقولها: «ومن منطق هذا التعريف تصبح المثلية مرادفًا لحرية المرأة، أي حلاً لمشاكل العلاقات الجنسية مع الرجل والنتيجة المنطقية لسياسات الشؤون الشخصية، من هنا طرحت مقولتان في المثلية؛ الأولى أن المثلية أحد عناصر نضال النسوية ضد (نظام الأدوار الجنسية النسوية) والثانية أكثر وضوحًا وهي أن النسوية هي النظرية والمثلية هي التطبيق»[2].

---

(١) تؤمن النسوية الراديكالية بأن ما يطلق عليه السلطة الذكورية هي أصل البناء الاجتماعي لفكرة النوع (كون الإنسان رجلاً أو امرأة) وترى أن هذا النظام لا يمكن إصلاحه، ولذلك يجب القضاء عليه، لا على المستوى السياسي والقانوني فحسب، ولكن على المستوى الاجتماعي والثقافي أيضًا.

(٢) سوثورنام: الموجة النسوية الثانية، أبحاث كتاب النسوية وما بعد النسوية، تحرير سارة جامبل، ترجمة: أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص ص٦٠-٦٣.

ولعل هذا التشديد على الدور المثلي، يعطي تفسيرات منطقية لاهتمام السينما العالمية بعمومها، والسينما العربية في الآونة الأخيرة بوجه خاص، بإنتاج كم هائل من الأفلام والأدوار السينمائية التي تتناول الشذوذ بين النساء، وهو الأمر الغريب والجديد على طبيعة الأفلام العربية حسبما يوضح النقاد والمراقبون.

سيطرة أصحاب الفكر التحرري الجديد على لجنة مركز المرأة بالأمم المتحدة:

الإشكالية تكمن في أن أصحاب هذا الاتجاه الجديد نجحن في السيطرة على لجنة مركز المرأة بالأمم المتحدة، وصرن هن المتحكمات في المؤتمرات العالمية التي أحدثت جدلاً عالميًا واسعًا بأفكارها التحررية، وصارت حكومات الدول المؤيدة تلك المؤتمرات مطالبة بتطبيق مقرراتها في بلدانها.

تقول البروفسيرة «كاثرين بالم فورث»: «إن لجنة المرأة في الأمم المتحدة شكلتها امرأة اسكندنافية كانت تؤمن بالزواج المفتوح، ورفض الأسرة، وكانت تعتبر الزواج قيدًا وأن الحرية الشخصية لا بد أن تكون مطلقة، وأن المواثيق والاتفاقيات الدولية التي تخص المرأة والأسرة والسكان تصاغ الآن في وكالات ولجان تسيطر عليها فئات ثلاث (الأنثوية المتطرفة)، و(أعداء الإنجاب والسكان)، و(الشاذين والشاذات جنسيًا)»[1].

وقد تم تضمين محتويات مصطلح تحرير المرأة في بنود ومقررات المؤتمرات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة، وأبرز تلك المؤتمرات؛ المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة والذي عقدته الأمم المتحدة في العاصمة الصينية بكين في الفترة ٤ – ١٥ سبتمبر ١٩٩٥، والذي يعد المرجعية الرئيسية الآن في معظم ما يتعلق بتحرير المرأة.

---

(١) كاثرين بالم فورث: ندوة حول اتفاقية السيداو؛ ٤ يناير ٢٠٠٠مـ، على هامش مؤتمر المرأة والعولمة الذي عقد بالخرطوم، في؛ مُثَنّى أمين الكردستاني: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر دراسة إسلامية نقدية، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٢٩٢.

أثر مصطلح تحرير المرأة على الهوية الإسلامية:

١- موقف مصطلح تحرير المرأة من الإسلام وعلمائه:

رسخ الغرب فكرة العداء بين الدين وتحرير المرأة وشكلت هذه الفكرة العدائية قطاع غير قليل من المبشرات للأفكار التحررية فنجد على سبيل المثال «سوزان موللر أوكين» صاحبة كتاب النساء في الفكر السياسي الغربي تقول: «من الواضح أن الإيمان والعقيدة ليس لهما أهمية كبيرة بالنسبة للمرأة، فالعقيدة تستعبدها من خلال الخضوع والاستسلام، وهذا الإعلان يشبه عقيدة الإسلام التي ترى أن المرأة لا روح لها»!![١].

فالكاتبة رغم أنها في كتابها المذكور كانت تجول بتحليلات لآراء فلاسفة ملحدين، إلا أن تناولها لم يقف عند حدود الدين بوجه عام لكنه امتد ليشمل الإسلام، ليعبر عن عداء متجذر في الأعماق نحو الإسلام. وفي هذا الصدد أيضًا ذهبت «أليسون جابسر» إلى أن «هناك كتابات عديدة غربية وشرقية اعتبرت أن كتب الحديث النبوي تأثرت بالمرويات التي تنطوي على كراهية المرأة، خصوصًا المسيحية منها، كما أن هذه الكتابات تكشف عن روح العدل والمساواة في القرآن، الذي يطغى عليه تفسير أصحاب المصلحة الثابتة في الإبقاء على الموقف الأبوي الراهن»[٢].

---

(١) سوزان موللر أوكين: النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة؛ إمام عبد الفتاح إمام، بالتعاون مع المشروع القومي للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، مشروع القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٨٧.

(٢) أليسون جابسر: النسوية والدين؛ أبحاث كتاب النسوية وما بعد النسوية؛ تحرير سارة جامبل، ترجمة: أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص٢٣٦. يعتبر هذا الكتاب الصادر عن دار روتليدج للنشر بنيويورك قاموسًا للنسوية وما بعد النسوية وقد نشر عام ٢٠٠٠.

وهكذا فإذا كانت الكاتبة الأولى حددت مشكلتها بالعداء مع الأديان بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة، فإن الكاتبة الثانية حددتها في فهم علماء الأمة الثقات للقرآن الكريم والسنة المطهرة، وأن التعاطي الحميد بنظرهم مع القرآن والسنة هو بإعادة قراءتهما في ضوء مكونات مصطلح تحرير المرأة العولمي، وهي ذات الفكرة التي تناولناها عند مناقشة اصطلاح حقوق الإنسان.

وقد تكرست الرؤية الثانية عند قطاع من المتحررات في عالمنا الإسلامي فشكلت وعيهن وصرن يرددنها بالتوازي مع الترديد الغربي، فنجد «فريدة بناني» تقول: « إذا كانت عملية التمييز/ العنف التي تتعرض لها المرأة في الأسرة تستمد قوتها وفاعليتها من خلال نسق من القيم يستمد شرعيته من روافد مختلفة، من بينها أهمية الرافد الديني الذي يلعب دورًا مهما في حياة الأفراد، والديني هنا لا يمكن أن يكون المقصود به النصوص المقدسة، وإنما سيكون المقصود به الفكر الإسلامي ذلك أن النص المقدس/ القرآن، إذا كان معروفًا بنصه محفوظًا به، فإن النص ليس ناطقًا بذاته، ولا يتكلم بنفسه ولا يشرح ذاته، ولا يفض معناه ولا يقطع فيما بداخله، ولا هو كائن حي يشرح بنفسه معناه وما قصد منه، الأمر الذي اقتضى تفسيرًا له. وقد تخصص نفر من المسلمين في دراسة القرآن واستنباط القواعد التشريعية منه. من كل ذلك تكون فكر ديني، وهذا الفكر ليس هو الدين وإنما هو فكر يدور على مدار الدين ويلف على محوره ويجري على منواله، وبذلك فكل فهم للنص الديني وكل تفسير له بعد حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو من قبيل الفكر الديني»[1]. وعلى ذلك بنت «حنان نجمة» نظرتها بأن «التمييز ضد المرأة والإجحاف بحقوقها

---

(١) فريدة بناني: مقاربة للعنف الموجه ضد المرأة / الطفلة ومدى شرعيته وآثاره على الحقوق الصحية والحقوق الإنجابية، سلسلة أبحاث المؤتمرات، مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

الإنسانية، هذه الحالات تقع على المرأة في المجتمع العربي لكون قوانين الأسرة (الأحوال الشخصية) أبوية[1] تجسد النظام الأبوي في أحكامها، وكذلك أيضًا معظم الأحكام التي تنظم العلاقات الأسرية»[2] والأبوي هنا مقصود به الإسلام، لأن معظم قوانين الأحوال الشخصية مستمدة من الشريعة الإسلامية.

ما طرح أعلاه من أفكار تشكيكية في فهم العلماء للنصوص أمر مردود، لأن العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه لها ضوابط وأحكام شرعية، وهي ليست خاضعة لهوى الناظر، كما يتم الإيحاء.

أيضًا لا يمكن فهم العلاقة بين اصطلاح تحرير المرأة العولمي والإسلام، بمنأى عن الحالة الصراعية بين الغرب والإسلام ومحاولة الغرب هدم كيان الأسرة المسلمة من خلال المرأة، ولعل معالم توظيف الاصطلاح صراعيًا يوضحها تقرير لمؤسسة راند الأمريكية القريبة من دائرة صنع القرار الأمريكي والذي جاء فيه أنه: «عندما تقوم الوكالات الحكومية في الولايات المتحدة الأمريكية بقبول الحجاب على سبيل المثال، معتبرة ذلك من صغائر الأمور المتعلقة بالاختيارات الشخصية، جاعلة من ذلك إظهارًا للتسامح، فهي في الحقيقة تتخذ موقفًا جوهريًا حول موضوع مركزي ومتطرف مثير للجدل»[3].

---

(١) يشير مصطلح الأبوي إلى علاقات القوة التي تخضع في إطارها مصالح المرأة لمصالح الرجل أو أي سلطة خارجية أخرى كالقانون أوالدين أو العرف – انظر ستيفاني هودجسون – رايت: بواكير النسوية، أبحاث كتاب النسوية وما بعد النسوية، تحرير سارة جامبل، ترجمة: أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص ٢٢.

(٢) حنان نجمة: العنف ضد المرأة وقوانين العقوبات العربية، سلسلة أبحاث المؤتمرات، مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص ٣٤.

(٣) تقرير مؤسسة راند: الإسلام الديمقراطي المدني؛ مصدر سبق ذكره، ص٢٨.

٢- مصطلح تحرير المرأة بين الوثنية والإسلام:

ذهب دعاة تحرير المرأة إلى وضع دين أنثوي جديد يقوم برمته على الوثنية بكامل أركانها[1]. تقول «أليسون جابسر»: «إن الكثيرات من النسويات يشعرن بالحاجة إلى بديل مختلف كل الاختلاف عن الأديان التقليدية، تمكنهن من ممارسة اختيار أصيل في التعبير عن علاقاتهن بالإلهي، وبحياتهن الروحية التي يمكن تعريفها بلغة الرغبة أو الحنين في أقوى صورهما، بما في ذلك المعنى الشهواني». وتضيف «أليسون» أن «من النتائج المترتبة على عدم الرضا بالأشكال الدينية الموجودة، ظهور لون جديد من ألوان اللاهوت يسمى بالثيالوجي thealogy (وهو تحريف مقصود للفظ theology وذلك للإيحاء بوجود إلهة) وهو مصطلح صكته نعومي جولدنبرج في مقالها «عودة الإلهة»؛ تأملات تحليلية نفسية من التحول من اللاهوت إلى الثيالوجي (دراسات في الدين والعلوم الدينية ١٩٨٧). وارتبط ارتباطًا خاصًا بكارول كرايست، فقد طرحت جولدنبرج وكرايست رؤية جديدة للإلهي تتمركز بالقطع حول المرأة، بقصد وصفي وجدلي في آن واحد، ولفتتا الانتباه على وجه الخصوص إلى غياب الأنثى من اللاهوت المسيحي واليهودي في الغرب، واستلهمتا الكثير من الأشكال المختلفة والقديمة في أغلب الأحيان لعبادة «الربة»، وهي عبادة وثنية قديمة يريد بعض دعاة تحرير المرأة إحياءها مرة أخرى.

فعلى العكس من مفهوم الألوهية المعهود في المسيحية واليهودية والإسلام نجد أن كرايست تصف «الربة» بأنها تجسيد للتغيير لا الثبات وتؤكد على دورة

---

(١) انظر: د. خالد قطب: الفكر النسوي وثنية جديدة: أبحاث كتاب؛ الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية- المجتمع المصري أنموذجًا، تحرير الهيثم زعفان، كتاب البيان، سلسلة الحركة النسوية في العالم العربي الصادرة عن مجلة البيان (١)، ١٤٢٧هـ.

الميلاد والموت والبعث في الدنيا، وتدعو إلى إيجاد السبل للتعامل مع المشاكل الاجتماعية القائمة الآن لا التركيز على الحياة بعد الموت على غرار الاتجاه السائد في الأديان التوحيدية في الغرب»[1].

وهذه الأفكار ليست لأعداد مفردة من دعاة تحرير المرأة، لكنها تشكل عقل قطاع عريض من المنظرات لهذا الفكر.

٣- التحرير العقدي للمرأة وإزالة العقبات الشرعية التي تحول دون ذلك:

نصت المادة الثانية عشرة من «إعلان منهاج العمل»[2] الصادر عن مؤتمر بكين؛ على «تمكين المرأة والنهوض، بما في ذلك الحق في حرية الفكر والضمير والدين والمعتقد على نحو يسهم في تلبية الاحتياجات المعنوية والأخلاقية والروحية والفكرية للنساء والرجال، فرادى أو بالاشتراك مع غيرهم، وبذلك تكفل لهم إمكانية إطلاق كامل طاقاتهم في المجتمع برسم مجرى حياتهم وفقًا لتطلعاتهم هم أنفسهم»[3].

فالمسألة العقدية عند المرأة كما يقررها المؤتمر هوائية، ورسم مجرى الحياة على المستوى العقدي يكون وفقًا لتطلعات المرأة نفسها، فلا سلطان ولا رقيب ولا ضابط لاختياراتها العقدية، فهي حرة فيما تعتقده أو ما تريد أن تعتقده، كما أن لها كامل الحرية في تبديل عقيدتها كلما أرادت ذلك.

---

(١) أليسون جابسر: النسوية والدين، مصدر سبق ذكره، ص٢٣٦.

(٢) منهاج العمل: اعتمده المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في ١٥ سبتمبر ١٩٩٥، وتعقد له تقييمات تتبعية كل خمس سنوات، ترفع فيها الحكومات والمنظمات غير الحكومية تقاريرها، توضح فيها حجم تطبيقاتها لهذا المنهاج في مجتمعاتها.

(٣) وثيقة المؤتمر العالمي الرابع للمرأة ببكين: مجموعة وثائق الأمم المتحدة المعنية بالمرأة، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٥.

وقد أخذت وثيقة بكين في التشديد على التحرير العقدي في أكثر من مادة حيث نصت المادة الثانية والثلاثون على: «مضاعفة الجهود لضمان تمتع جميع النساء والفتيات اللاتي يواجهن عقبات متعددة تحول دون تمكينهن والنهوض بهن بسبب عوامل مثل الأصل العرقي أو السن أو اللغة أو الانتماء الإثني أو الثقافة أو الدين أو الإعاقة أو لكونهن من السكان الأصليين تمتعًا كاملاً بجميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية».

وهنا تربط الأمم المتحدة بين «تحرير المرأة» والمعبر عنها بـ «التمكين والنهوض»، وبين الدين كعقبة من عقبات هذا التحرر، لذلك نجد الوثيقة تشدد على موقفها من الدين والعقيدة في منهاج العمل المطروح للتطبيق العملي وذلك في المادة الرابعة والعشرين والتي تقول: «للدين والقيم الروحية والعقيدة دور رئيسي في حياة الملايين من النساء والرجال وفي طريقة عيشهم وفي طموحاتهم في المستقبل، والحق في حرية الفكر والعقيدة، والدين حق غير قابل للتصرف ويجب أن يتمتع به الجميع؛ ويشمل هذا الحق حرية الفرد في أن يكون له دين، وحريته في اعتناق الدين أو المعتقد الذي يختاره بمفرده أو بالاشتراك مع آخرين، وبصفة علنية أو في السر وإظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتلقين، ولتحقيق المساواة والتنمية والسلم فإنه من الضروري احترام هذه الحقوق والحريات احتراما كاملاً، ويمكن أن يساهم الدين والعقيدة والمعتقد في الوفاء بالاحتياجات المعنوية والأخلاقية والروحية للمرأة والرجل وتحقيق كامل إمكانياتهما في المجتمع. بيد أن من المسلّم به أن أي شكل من أشكال التطرف يمكن أن يؤثر سلبًا على المرأة أن يؤدي إلى العنف والتمييز» وهذه المادة تجعل هوى الفرد سلطانًا على الدين وليس العكس.

واستخدام الوثيقة لاصطلاح التطرف غير عفوي فهي تعني بالتطرف كل ما يتعارض مع نظرتها العلمانية لتحرير المرأة، وهذا واضح جليّ في المادة السادسة

والأربعين من هذه الوثيقة والتي تقول: «يسلم منهاج العمل بأن النساء يواجهن حواجز تحول دون المساواة الكاملة والنهوض، وذلك بسبب عوامل مثل العرق أو السن أو اللغة أو الأصل العرقي أو الثقافة أو الدين أو الإعاقة أو لأنهن من السكان الأصليين».

وعلى ذلك فإن المجتمعات مطالبة بتحرير المرأة وإزالة كافة العقبات التي تحول دون حريتها العقدية حتى وإن كانت دينية، وبالتالي فإن الحديث عن الضوابط الشرعية الضابطة للأبعاد العقدية للمرأة يشكل عقبة أمام تحرير المرأة ومن ثم ينبغي تحريرها منها.

٤- تحرير المرأة من الضوابط الشرعية المنظمة لحياتها:

الضوابط الشرعية التي تعترض مسار اصطلاح تحرير المرأة بحسب رؤيته الأممية، تطلق عليها الأمم المتحدة مسمى «الحواجز الدينية» وهي تعتبرها حائلاً أمام تحرير المرأة، والمدقق في وثائق منظمة الأمم المتحدة المتعلقة بتحرير المرأة يجد أن ما اعتبرته حواجز دينية يدور حول «الحدود الشرعية المرتبطة بالردة عن الدين الإسلامي، حدود الزنا، الأحكام الشرعية المنظمة للحياة الزوجية ونشوز الزوجة، ختان الإناث، الزواج المبكر، منع الاختلاط، والمسائل المتعلقة بالمواريث».

وكل هذه أمور تعتبرها الأمم المتحدة عنفًا ضد المرأة تدينه بشدة ولا تقبل النقاش حول المسوغات الشرعية المصاحبة لتلك الأحكام الربانية.

فنجد المادة (١٢٤) من وثيقة بكين الجزئية /أ تقول: «إدانة العنف ضد المرأة، والامتناع عن التذرع بأي عرف أو تقليد أو اعتبار ديني، تجنبًا للوفاء بالتزاماتها للقضاء عليه كما هي مبينة في إعلان القضاء على العنف ضد المرأة».

والموقف من الاعتبارات الدينية - الموصوفة عندها بالقوالب النمطية الجامدة- هذا ثابت وعنيف في وثائق الأمم المتحدة على طول الطريق فقد نادت من قبل بأنه «ينبغي أن تزال إزالة تامة العقبات التي تعترض تحقيق المساواة

بالنسبة للمرأة والتي تتسبب فيها القوالب النمطية الجامدة والتصورات والمواقف تجاه المرأة، وتتطلب إزالة هذه الحواجز بالإضافة إلى التشريع، تعليم السكان في مجموعهم من خلال القنوات الرسمية، وغير الرسمية وبما في ذلك وسائط الإعلام، والمنظمات غير الحكومية ومنابر الأحزاب السياسية والعمل التنفيذي»[1].

٥- التحرير الجنسي للمرأة وعدم الاكتراث بأية ضوابط شرعية:

الحديث عن الحرية الجنسية وجعلها متلازمة أصلية لمصطلح تحرير المرأة فقد جاء واضحًا وجليًا في المادة (٩٦) من منهاج عمل بكين والتي تنص على أن «للمرأة حقها في أن تتحكم وأن تبت بحرية ومسئولية في المسائل المتصلة بحياتها الجنسية دون إكراه أو تمييز أو عنف».

فالمرأة تشبع رغباتها، بأية صورة كانت وفي أي وقت شاءت، دون ضبط أو رقابة أو حساب، وهذا من شأنه إحداث فوضى خلقية داخل المجتمع تتخلخل فيه الهوية الإسلامية للمرأة.

٦- إلزام الحكومات بتطبيق مضامين تحرير المرأة وعدم التذرع بأية موانع شرعية:

لضمان إسقاط مضامين مصطلح تحرير المرأة على أرض الواقع تسن الأمم المتحدة بعض المواد الإلزامية، والتي تلزم فيها الحكومات الموقعة على اتفاقيات الأمم المتحدة باتخاذ الإجراءات الضامنة لتطبيق رؤية الأمم المتحدة لتحرير المرأة،

---

(١) تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة، نيروبي، ١٩٨٥م، الفصل الأول، الفقرة ٥٧، مجموعة وثائق الأمم المتحدة المعنية بالمرأة، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٨٥ .

تقول المادة الثامنة والثلاثون من منهاج عمل بكين: «إننا نحن الحكومات نعتمد ها هنا منهاج العمل التالي، ونلتزم بتنفيذه بما يكفل مراعاة الجنسين في جميع سياستنا وبرامجنا، وإننا نحث منظومة الأمم المتحدة والمؤسسات المالية الإقليمية والدولية وسائر المؤسسات الإقليمية والدولية ذات الصلة، والنساء والرجال كافة وكذلك المنظمات غير الحكومية مع الاحترام التام، لاستقلالها وجميع قطاعات المجتمع المدني بالتعاون مع الحكومات على الالتزام الكامل بمنهاج العمل هذا، والمساهمة في تنفيذه».

صيغة إقرارية تجعل الحكومات وكأنها هي الداعية لكافة الأفكار التحررية التي نادى بها مؤتمر بكين.

الأمر الأكثر إلزامية يتضح في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة[1]. والمعروفة اختصارًا بالسيداو والتي تقول عنها «كاثرين بالم فورث»: «إن التوقيع على اتفاقية السيداو يعني التوقيع على كل المواثيق والمناقشات واللوائح والمذكرات التفسيرية الجانبية المؤسسة على هذه الاتفاقية، وإن التوقيع على الاتفاقية يجعل معارضة الشذوذ الجنسي حتى ولو برسم كاريكاتوري عملاً يعرض صاحبه للمساءلة، وبهذه الاتفاقية فإن هناك محاولات لمنع الوعظ الديني المخالف للشذوذ الجنسي لكونه يعارض حقوق الإنسان»[2].

---

(١) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٣٤/ ١٨٠ المؤرخ في ١٨ ديسمبر ١٩٧٩ - تاريخ بدء النفاذ: سبتمبر ١٩٨١، وفقا لأحكام المادة ٢٧ (١)، وهي اتفاقية متطورة من معاهدة حقوق المرأة السياسية لعام ١٩٥٢مـ، مجموعة وثائق الأمم المتحدة المعنية بالمرأة، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٧٩.

(٢) كاثرين بالم فورث: ندوة حول اتفاقية السيداو؛ مثنى أمين الكردستاني، مرجع سبق ذكره، ص٣٠٤.

تقول المادة الثانية من هذه الاتفاقية: «تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وتتفق على أن تنتهج، بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء، سياسة تستهدف القضاء على التمييز ضد المرأة، وتحقيقا لذلك تتعهد بالقيام بما يلي: اتخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها، لتغيير أو إبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تشكل تمييزًا ضد المرأة».

وقد ألحقت هذه الاتفاقية ببرتوكول اختياري يحق فيه للنساء المنتميات إلى الدول الموقعة عليه رفع شكواهن مباشرة إلى الأمم المتحدة إذا رأين أنهن ضحايا لانتهاك أي من الحقوق الواردة في الاتفاقية على يدي الدولة الطرف في البرتوكول[1].

٧- مصطلح تحرير المرأة وقضايا الميراث:

يرى مصطلح تحرير المرأة من خلال الأمم المتحدة أن أي تقسيم للمواريث لا يخضع لقاعدة المساواة التامة، والاقتسام المتساوي بين الأشقاء يعد نوعًا من التمييز ضد المرأة، وعليه يجب إلغاء أية تشريعات تتعارض مع نظرة الأمم المتحدة لتقسيم المواريث، ففي «الهدف الاستراتيجي ألف» من وثيقة بكين والمتعلق بتنقيح القوانين والممارسات الإدارية، بغية ضمان الحقوق المتساوية للمرأة وسبل وصولها إلى الموارد الاقتصادية وفي الإجراءات التي يتعين اتخاذها قالت المادة (٦١/ ب): «الاضطلاع بإصلاحات تشريعية وإدارية، بغية تمكين المرأة من الحصول على الموارد الاقتصادية، بما في ذلك الحق في الميراث، وفي تملك الأرض وغيرها من الممتلكات، والحصول على الائتمان والموارد الطبيعية والتكنولوجيات الملائمة».

---

(١) البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة - اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٤ الدورة الرابعة والخمسون بتاريخ ٩ أكتوبر ١٩٩٩ - تاريخ بدء النفاذ ٢٢ ديسمبر ٢٠٠٠، وفقا لأحكام المادة ١٦، مجموعة وثائق الأمم المتحدة المعنية بالمرأة، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٩.

وشددت المادة (٢٧٤/د) من وثيقة بكين على مسألة الميراث واصفة تقسيم المواريث بصورة مخالفة لرؤية محرري المرأة بأنه غبن للمرأة حيث تدعو الفقرة إلى « العمل على إزالة ما تواجهه الطفلة من غبن وعقبات فيما يتعلق بالإرث حتى يتمتع كل الأبناء بحقوقهم دون تمييز».

وفي أعقاب تلك الدعوات العولمية تعالت في العالم الإسلامي بعض الأصوات التي تطالب باللعب في أحكام المواريث حتى تتوافق مع مواثيق الأمم المتحدة يقول: «أحمد محمود صبحي»: «المذهب الجعفري – مذهب الشيعة الإمامية – لا يجعل للأعمام أي حق في الميراث وإنما تؤول التركة كلها للبنات وبما أن محور الدراسة- والكلام مازال لأحمد محمود- يدور حول التقريب بين السنة والشيعة فإن الانطباع الذي يخرج به القارئ هو أن الشيعة أكثر إنصافًا للمرأة من أهل السنة مما لا يرضي البعض»[(١)].

ويبدو هنا أن مذاهب الشيعة في بعض المسائل المتعلقة بالمرأة يوافق بعض ما تنادي به الأمم المتحدة في قضايا تحرير المرأة.

لكن بالقفز فوق الآراء الفقهية والمذهبية في هذه المسألة، فإن هذا الباحث يحاول الدخول بالشيعة إلى معترك الأحكام الأسرية للمرأة المسلمة، وذلك من مدخل المواريث، فهو يلقي بحجر شيعي في إجماع أهل السنة والجماعة في مسائل المواريث، تلك المسائل التي تحاربها الأمم المتحدة وتنادي بالقضاء عليها، والخطورة من ظهور الشيعة في هذا المنعطف هو في بعض المسائل الخاصة بالمرأة مثل زواج المتعة، والجماع في الدبر، وهي أمور شيعية محرمة عند أهل السنة والجماعة، لكنها تتوافق مع رؤية دعاة تحرير المرأة والتي ترى إشباع المرأة لرغباتها بأية صورة كانت.

---

(١) أحمد محمود صبحي: مدى مشروعية وراثة الأعمام – حال كون ذرية المتوفى إناثًا، سلسلة أبحاث المؤتمرات، مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص ٩.

٨- مصطلح تحرير المرأة ومحاربته للزواج المبكر:

في الوقت الذي تنادي فيه الأمم المتحدة بالحرية الجنسية المطلقة للمرأة نجدها تعسر السبل الشرعية للعفاف وذلك بمحاربتها للزواج المبكر تلك السنة المحمودة التي كادت أن تتلاشى في عالمنا الإسلامي بسبب عوامل معقدة متعددة منها مجهودات المنظمات الدولية ورؤى دعاة تحرير المرأة.

تقول المادة (٩٣) من وثيقة بكين: «إن الأوضاع التي تجبر الفتيات على الزواج والحمل والولادة في وقت مبكر، وتعرضهن للممارسات الضارة مثل عمليات ختان الإناث تشكل مخاطر صحية جسيمة، كما أن الزواج المبكر والأمومة المبكرة للشابات يمكن أن يحدا بدرجة كبيرة من فرص التعليم والعمل».

ومن قبل طالبت الأمم المتحدة الحكومات برفع سن الزواج في بلدانها مع أنها أشارت في نفس الموضع للانحلال الخلقي، إلا أنها ألزمت الحكومات بالتصدي للمنافذ الحلال ولم تتعرض للحرام الذي تراه من الحريات الأصلية للمرأة.

يقول تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: «وتسليمًا بأن الحمل الذي يحدث للمراهقات سواء المتزوجات منهن أو غير المتزوجات له آثار ضارة بالنسبة لأمراض الأم والطفل ووفياتهما، لذا يُهاب بالحكومات أن تضع سياسات لتشجيع التأخير في إنجاب الأطفال، وينبغي للحكومات بذل الجهود لرفع سن الزواج في البلدان التي مازالت فيها هذه السن منخفضة جدا»[1].

---

(١) تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلم ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، نيروبي، مصدر سبق ذكره، الفصل الأول / ثانيا – الفقرة ١٥٨.

ولربط موضوع الزواج المبكر بالتعليم تقول المادة (٧١): «ولا يزال التمييز في وصول البنات إلى التعليم مستمرًا في العديد من المناطق بسبب الأعراف والزواج المبكر والحمل المبكر».

والأمم المتحدة لا تقف في سعيها لتعليم المرأة عند حدود إكساب المرأة المعارف العلمية، لكنها تنظر للتعليم بمنظار أنه وسيلة من وسائل تحديد النسل وخفض مستوى الخصوبة، فنجد مثلاً وثيقة الأمم المتحدة الخاصة بتقييم تنفيذ منهاج عمل بكين العام ٢٠٠٠ تقول في الجزئية (١٥٠): «إن مردودات تعليم الإناث تؤثر على مستوى الخصوبة، لأنها تبطّئ النمو السكاني فالمرأة التي تحصل على سبع سنوات على الأقل من التعليم لديها عدد أطفال أقل بـ٢,٢ من المرأة التي لم تلتحق بالمدارس»[١].

والأصل الشرعي أنه لا تعارض بين الزواج والتعليم، بل إن الزواج والعفة والإحصان مقدم عند الفقهاء على التعليم الذي يمكن تحصيله بعد الزواج والشواهد العملية التي تؤيد ذلك كثيرة وملموسة.

٩- مصطلح تحرير المرأة ونشر تعليم الجنس:

في سياق اصطلاح تحرير المرأة طرحت الأمم المتحدة في وثائقها اصطلاح «تعليم الجنس» حيث قامت بمطالبة الحكومات بتضمين مناهج «تعليم الجنس» في المناهج التعليمية لدولها.

و«تعليم الجنس» هي الترجمة الصحيحة للمصطلح الإنجليزي الوارد في وثائق الأمم المتحدة النسوية (Education of Sex) وليس «الثقافة الجنسية» كما يتم الترويج لها عندنا والفرق كبير بين المصطلحين لأن ما يطالبون به مطبق

---

(١) وثيقة استعراض وتقييم تنفيذ منهاج عمل بكين- خمس سنوات على مؤتمر بكين: لجنة مركز المرأة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي، مجموعة وثائق الأمم المتحدة المعنية بالمرأة، الأمم المتحدة، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠٠٠.

عمليًا طبقًا للأجندة النسوية في بعض الدول الغربية من خلال تعليم المراهقين الجنس وكيفية ممارسة ما أطلقوا عليه «الجنس الآمن»[1] الذي يوفر لهم انحلالهم بعيدًا عن الحمل والأمراض التناسلية. وفي ذلك توضح وثيقة بكين في المادة (٨٣) الإجراءات التي يتعين اتخاذها من جانب الحكومات والسلطات التعليمية وسواها من المؤسسات التعليمية والأكاديمية بشأن تعليم الجنس حيث تقول المادة: «وعند الاقتضاء إزالة الحواجز القانونية والتنظيمية والاجتماعية التي تعترض التعليم في مجال الصحة الجنسية والإنجابية في إطار برامج التعليم الرسمي بشأن مسائل الصحة النسائية، والعمل على وضع برامج تعليمية جنسية للبنات والبنين وإيجاد خدمات متكاملة بغية زيادة وعيهم بمسؤولياتهم ومساعدتهم على تحمل هذه المسؤوليات، مع مراعاة أهمية التعليم والخدمات المشار إليها بالنسبة إلى نمو الشخصية واحترام الذات، وكذلك مراعاة الحاجة إلى تفادي الحمل غير المرغوب فيه وتفشي الأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي، ولا سيما فيروس نقص المناعة البشرية / الإيدز».

---

(١) الجنس الآمن "Safe Sex" مصطلح تكرر كثيرًا في وثائق الأمم المتحدة وفي كتابات دعاة تحرير المرأة،وهو مصطلح يقوم على حق المرأة في إشباع غريزتها بالصورة التي تقررها هي، لا التي تضبطها لها أية معايير أخرى، ومن ثم فهي تشبع رغبتها بصورة توفر لها الحماية من الوقوع في براثن الأمراض الجنسية أو الحمل غير المرغوب فيه، وحتى يتحقق هذا الأمان الانحلالي لا بد من توافر عنصرين هامين، الأول هو تعليم الجنس وذلك حتى تتعلم المرأة كيف تحصل على المتعة دونما مخاطر، العنصر الثاني هو توفير خدمات ما يطلق عليها الصحة الإنجابية، والمتمثلة في موانع الحمل والواقيات الذكرية والأنثوية، تقول المادة (١٠٨/ م) من وثيقة بكين: «كفالة توفير حصول الأزواج (والأفراد) على الصعيد العالمي على الخدمات الوقائية المناسبة وبأسعار زهيدة، فيما يتعلق بالأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي، بما في ذلك فيروس نقص المناعة البشرية/ الإيدز، وذلك من خلال نظام الرعاية الصحية الأولية، وتوسيع نطاق توفير = المشورة = وخدمات التشخيص والعلاج الطوعية والسرية للمرأة». ويمتد الأمر أحيانًا في الأطروحات العولمية لتحرير المرأة للإشارة إلى أن أفضل مراحل الجنس الآمن لا يتم تحقيقها إلا مع المثلية الأنثوية.

١٠- انعكاسات مصطلح تحرير المرأة على هوية بعض النساء في العالم الإسلامي:

يتفاوت تعاطي نساء العالم الإسلامي مع الدعوات التحررية لمضامين مصطلح تحرير المرأة وذلك بحسب قربهن أو بعدهن عن الفهم الصحيح للدين الإسلامي، فهناك الرؤى التي ترفض الاصطلاح جملة وتفصيلاً وترى أن الإسلام كرّم المرأة بصورة أرقى من نظرة الغرب لتحرير المرأة، وهناك فريق ثاني يستحسن معطيات الإسلام ويستحسن أيضًا الرؤية الغربية لتحرير المرأة وإن كان الأصل عنده هو الرؤية الغربية ورؤية الإسلام تابعة لها.

أما الفريق الثالث فهو أشد تطرفًا فهو يرفض الإسلام ويحاربه، ويرى أن الخلاص في تنحيته واستبداله بالرؤية الغربية لتحرير المرأة.

وبدورنا سنحاول الاقتراب من الفريق الثالث المتطرف لنتعرف على المدى الإفسادي الذي يمكن أن يحدثه اصطلاح تحرير المرأة في العالم الإسلامي.

وسيكون هذا الاقتراب من خلال أحد مؤتمرات المرأة التي ربطت بصورة مباشرة بين تحرير المرأة والإسلام وخرجت فيه الأبحاث بأقلام عربية. والذي حمل عنوان «الإسلام، العلمانية والمرأة في الشرق الأوسط» وعقد عام ٢٠٠٢ في إحدى قاعات جامعة لندن بواسطة مركز دراسات المرأة في الشرق الأوسط وبالتعاون مع مجلة ميدوسا النسوية الإيرانية وذلك بمناسبة يوم المرأة العالمي المحدد من قبل الأمم المتحدة، وقد اشترك في هذا المؤتمر عدد من الناشطات النسويات في الشرق الأوسط[١].

---

(١) بمناسبة يوم المرأة العالمي عقد مركز دراسات المرأة في الشرق الأوسط، بالتعاون مع مجلة ميدوسا الإيرانية، في لندن مؤتمرا نسويًا شرق أوسطيا تحت عنوان: المرأة، الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط بحضور عدد من الناشطات النسويات من الأردن والسودان والكيان الصهيوني وإيران والعراق وكردستان العراق.. وذلك في يوم السبت المصادف ٩مارس ٢٠٠٢ من الساعة العاشرة صباحا وحتى الساعة الخامسة عصرًا وعلى قاعة UL Malet Street London WC1E 7HY التابعة لجامعة لندن. وقد افتتحت المؤتمر رئيسة المركز العراقية «نادية محمود» ثم قدمت

وقد تناولت أوراق المؤتمر أهمية قيام الدولة العلمانية، ووجوب فصل الدين عن الدولة في الشرق الأوسط، مستشهدين في ذلك بما وصفوه بحجم الانتهاكات التي تتعرض لها النساء تحت أحكام الشرائع الدينية والإسلامية في الدول التي تسودها القوانين الدينية والإسلامية في الشرق الأوسط وانتهى المؤتمر إلى ضرورة تطبيق الاتفاقيات الدولية فيما يتعلق بحقوق النساء وذلك بديلاً عن الإسلام.

وقد أوضحت «سهيلة شريفي» في ورقته أن الإسلام هو العائق الرئيسي أمام حرية المرأة ومساواتها وأنه حتى تنال المرأة حقوقها فإنه يجب مقاتلة الإسلام والقضاء عليه، تقول «سهيلة شريفي»: «الإسلام والقوانين الإسلامية هي العائق الرئيسي أمام حرية المرأة ومساواتها وقد تُركنا نحن الناشطات النسويات بدون خيار إلا لمقاتلة الإسلام، كل خطوة نتخذها تتطلب كسر القوانين الإسلامية التي وضعت بمواجهة أي تطلع نحو المدنية، الإسلام والإسلام السياسي هو في الحقيقة قوة يجب أن تهزم، من أجل المضي قدمًا من أجل إحداث التغيير في حياة النساء، إن تاريخ الإسلام وعلى الأخص في الثلاثين سنة المنصرمة من الصعود والحكم بشكل جلي بني على الإرهاب والخوف والتمييز الجنسي وفرض القوانين غير الإنسانية على النساء»[1].

=

على التوالي كل من عايدة إسماعيل من «إسرائيل «ممثلة عن منظمة «نساء ضد العنف» بحثا بعنوان «قوانين الأحوال الشخصية بين الدولة الأبوية والقوانين» وقدمت سهيلة شريفي مساعدة رئيس مجلة ميدوسا بحثًا بعنوان «الإسلام السياسي العائق الرئيسي أمام المساواة والعلمانية» ثم قدمت نادية محمود بحثًا تحت عنوان «صورة المرأة في القرآن» وفي الجلسة الثانية قدمت نادية العلي من جامعة اكسترا بحثًا بعنوان «المرأة والعلمانية في مصر» ثم قدمت مريم نمازي مسؤولة الاتحاد العالمي للاجئين الإيرانيين بحثًا بعنوان «الإسلام السياسي والمرأة في الشرق الأوسط» وقدمت شيرلي دينت بحثًا بعنوان «صورة المرأة في الإعلام البريطاني» واختتم المؤتمر بعرض فيلم وثائقي قدمته سوسن سليم من منظمة كردستان للنساء اللاجئات. ونشرت أوراق المؤتمر في مجلة النساء الصادرة عن مركز دراسات المرأة في الشرق الأوسط، العدد الرابع، يوليو ٢٠٠٢.

(١) سهيلة شريفي: «الإسلام السياسي العائق الرئيسي أمام المساواة والعلمانية»، مجموعة أوراق مؤتمر «المرأة، الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط»، مجلة النساء، العدد الرابع، يوليو ٢٠٠٢.

هذا الطرح اتفقت معه «نادية محمود» في كلمتها الافتتاحية بقولها: «إن نضال النساء في الشرق الأوسط قد تواجه مع أكثر أشكال الثقافة رجعية ومعاداة لحقوق المرأة، إن هذا ما يميز نضالنا في الشرق الأوسط عن بقية النساء في العالم، إن هذا ما جعل من نضالنا ومهامنا أكثر جسامة .... مرة أخرى أؤكد نضال النساء في الشرق الأوسط سوف يحسم بين قطبين التيار الحركة النسوية الداعية للمساواة والحركة العلمانية من جهة، والإسلام السياسي ومؤسساته من جهة أخرى»[١]، واتفقت «مريم نمازي» مع جميع المشاركات في المؤتمر بقولها: «لا شيء يخفي حقيقة أن الإسلام شأنه شأن الأديان الأخرى (التي هي المسيحية واليهودية)، هو دين معاد للمرأة وكاره للنساء ومتناقض مع حقوق المرأة واستقلالها الذاتي»[٢].

التساؤل الذي يطرح نفسه الآن ما الذي جاء به الإسلام وجعل نشيطات تحرير المرأة في العالم العربي والإسلامي يكنن له كل هذا العداء؟

تجيب أوراق المؤتمر المذكور على هذا التساؤل.........

أ- لأن مطالب دعاة تحرير المرأة تتعارض مع الإسلام:

يرى دعاة تحرير المرأة أن لهم مطالب تكفل للمرأة أن تفعل ما تبتغيه دونما تدخل من أي سلطة، وأنه إذا كانت النساء في خارج العالم الإسلامي قد تحققت لهن الحرية الجنسية فإن نساء العالم الإسلامي لازلن يكافحن من أجل الوصول لتلك الحرية، فهذه «نادية محمود» توضح في كلمة الافتتاح أنه «إذا كانت النساء في عموم أنحاء العالم تناضل من أجل نيل حقوقهن الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، فإن النساء في الشرق الأوسط يناضلن من أجل حقوق أكثر أولية وابتدائية نحن نناضل من أجل حق اختيار الملبس دون تدخل الدولة في فرض

---

(١) نادية محمود: كلمة افتتاح مؤتمر «المرأة، الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط»، ٩مارس ٢٠٠٢.

(٢) مريم نمازي: «الإسلام السياسي والمرأة في الشرق الأوسط»، مجموعة أوراق مؤتمر «المرأة، الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط»، مجلة النساء، العدد الرابع، يوليو ٢٠٠٢.

الرداء الإسلامي أو الحجاب، نحن نناضل من أجل نيل حق السفر دون تدخل الدولة في فرض موافقة الأسر، أو اصطحابنا من قبل الرجال في الأسرة، نحن نناضل من أجل حق الحياة وعدم هدره تحت أية ذريعة كانت، نحن نناضل من أجل الاعتراف بحق أن نحب - الحب هنا مقصود به ممارسة الفاحشة - دون أن يكون ذلك مبررًا لهدر دمائنا وللقتل»[1].

ب- لأن العقوبات في الإسلام تعرقل دعوات تحرير المرأة:

يرى دعاة تحرير المرأة أن العقوبات الزجرية التي جاء بها الإسلام ليحفظ المجتمع من الرذيلة والانحراف واختلاط الأنساب والأمراض الجنسية ترى أنها دليل وحشية، وأنها معرقلة لحق المرأة في ممارسة حقوقها الجنسية، تقول «مريم نمازي»: «إن الأوضاع التي تعيشها النساء في المجتمعات التي تسودها القوانين الإسلامية، فرض الحجاب على النساء، قطع رؤوسهن، الرجم بالحجارة حتى الموت، الجلد، الاعتداء الجنسي على الأطفال تحت اسم الزواج، والتمييز الجنسي، كلها تشكل دلائل على وحشية التعامل مع المرأة وتشير وبشكل عيني على انعدام حقوق المرأة، وتموقعها موقع مواطنة من الدرجة الثالثة في الشرق الأوسط وهذا إن يعكس شيئًا، إنما يعكس تأثيرات الإسلام»[2]، وتتهم «مريم نمازي» الإسلام بهتانا بأنه «ذبح العديد من النساء، وارتكب الكثير من الإبادات، أكثر مما يمكن نكرانه أو تبريره أو إعادة تفسيره أو الدفاع عنه دفاعات واهنة، ولا يمكن أن يفسر كره النساء باحترام النساء، كما لا يمكن قلب الفاشية والنازية والتمييز العنصري رأسًا على عقب وترجمتها على أنها محبة للإنسان»[3].

---

(١) نادية محمود: كلمة افتتاح مؤتمر «المرأة، الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط»، ٩مارس ٢٠٠٢.

(٢) مريم نمازي: «الإسلام السياسي والمرأة في الشرق الأوسط»، مصدر سبق ذكره.

(٣) المصدر السابق.

إن هذه المرأة تدفع هنا بهذه السموم المعبرة عن الكراهية الشديدة للإسلام، لأن محل اعتراضها قائم على العقوبات والحدود الشرعية التي تضبط شهواتها ولا تجعلها حيوانية تعربد كيفما تشاء، فرجم الزانية عندها موصوف بكل الأوصاف المعبرة عن الوحشية، وهذه هي أمنية كل زانية ألا ترى أي عقوبة على انحلالها، فما بالنا إذا كانت العقوبة تكلفها حياتها؟

ج- لأن القرآن في نظرهم يقهر المرأة «تعالى الله عما يصفون»:

تعرضت «نادية محمود» في بحثها لبعض النصوص التي تتناول تعدد الزوجات وعقوبات الزنا وذلك بصورة اعتراضية ووجهت اتهاما مباشرا للقرآن الكريم بأنه يدعو للاغتصاب وذلك عند تناولها للآية القرآنية: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَـٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾﴾[1] حيث تقول «نادية محمود»: «بناء على هذه الآية فإن المرأة إذا لم ترضخ لرغبة زوجها بممارسة الجنس معها بغض النظر عن رغبتها من عدمه، فإن هذه المرأة تعتبر منتهكة لتعاليم القرآن، وهذا نص صريح على الاغتصاب»[2] وتتعجب «مريم نمازي» عند تعليقها على هذه الآية في ورقتها من أن: «القرآن يعالج القضية الجنسية بهذه الصورة، في الوقت الذي تعرضت فيه النساء للقتل بسبب تعبيرهن عن حاجاتهن الجنسية»[3].

ولا عجب من طرح هذه المرأة بعدم التفرقة بين الحياة الزوجية والحياة الغير الزوجية لأن الجنس عندها حاجة بيولوجية يتم إشباعها بدون ضوابط. ولكن الأهم من ذلك هو قضية الاغتصاب (اغتصاب الزوج لزوجته) ، والتي تناولتها

---

(١) سورة البقرة: الآية؛ ٢٢٣.

(٢) نادية محمود: «صورة المرأة في القرآن»: مجموعة أوراق مؤتمر «المرأة، الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط»، مجلة النساء، العدد الرابع، يوليو ٢٠٠٢.

(٣) مريم نمازي: «الإسلام السياسي والمرأة في الشرق الأوسط»، مصدر سبق ذكره.

«نادية محمود» في معرض طعنها على الآية القرآنية، فقد طرحت وثائق الأمم المتحدة هذه القضية بصورة واضحة وألزمت الدول بسن تشريعات واتخاذ تدابير لمعالجة هذا الأمر وقد وضح جليًا في مؤتمر خمس سنوات على بكين عام ٢٠٠٠ والذي عقد لتقييم ما اتخذته الدول في ضوء وثيقة بكين حيث جاء في التقييم [الفقرة ٤٦] «وقد عدّل عدد كبير من البلدان قانونه الجنائي أو وضع تشريعات تقر بأن العنف العائلي جريمة. كما نصت عدة تشريعات أخرى على أن الاغتصاب في إطار الزواج يعتبر جريمة» وتصنف الأمم المتحدة هذا الأمر في دائرة العنف العائلي لذلك جاء في [الفقرة ٦٣] من وثيقة التقييم: «وأنشأت بعض البلدان محاكم الأسرة لمعالجة مسائل المساواة بين الجنسين بما فيها العنف العائلي» ..... وهناك كيان آخر أنشأته بعض الدول طبقًا للتقييم وإن كان لم يطرح بعد في المرحلة الحالية في الدول الإسلامية حيث جاء في [الفقرة ٦٢]: «وفي عدة بلدان أنشئت مكاتب في مراكز الشرطة تعنى بشؤون المرأة من أجل تشجيع المرأة على أن تكون أكثر جرأة بالنسبة للإبلاغ عن حالات الاعتداء الجنسي والعنف العائلي. وشرع عدد من البلدان في إنشاء أو تعزيز مراكز الشرطة النسائية أو إنشاء مكاتب تعنى بحقوق الإنسان للمرأة أو وحدات مخصصة لحالات العنف العائلي في إطار قوات الشرطة».

وهناك بالفعل دول اتخذت مثل تلك التشريعات ودول أخرى أنشأت محاكم الأسرة، ودول في طريقها لإنشاء مراكز الشرطة النسائية.

إن تحدث بعض نساء العالم الإسلامي بهذه اللهجة العدائية للإسلام، يعبر عن حجم تأثير مصطلح تحرير المرأة على تفكيرهن ونمط حياتهن.

فإطلاق العنان للاصطلاح دون دفع، من شأنه تذويب الهوية الإسلامية بل والانقلاب عليها أحيانًا.

* * *

الفصل الرابع

مصطلح المجتمع المدني



تمهيد

مصطلح المجتمع المدني شاع استخدامه في الآونة الأخيرة بصورة لافتة للنظر، وهو مصطلح لا يقف عند حدوده النظرية فهو يعبر عن جملة من المنظمات تعرف بالمدنية تنشط في مجالات حقوق الإنسان وتحرير المرأة ونشر الديمقراطية الليبرالية وغير ذلك من مكونات الثقافة الغربية المراد عولمتها. وهي تمثل الأداة العملية لتطبيقات الثقافة الغربية في القرية الكونية، «فالمنظمات المدنية تمثل آلة للتعريف بالثقافة الغربية وُفرت لها كافة الاحتياجات المادية، ومهمتها الرئيسية هي إعادة تعريف وصياغة المفاهيم والخطاب الغربي وإيصالهما للبلدان الأخرى. وبالتالي يصير محترف المنظمات المدنية هو الرسول والصائغ والمروج للثقافة الغربية والكاشف لخطايا الخاطئين»[1]؛ والخاطئون هنا هم السائرون على عكس مسار الثقافة الغربية.

بهذا الارتباط بين المصطلح الفكري والتحرك المؤسسي الميداني، والذي تقاطع مع مجموعة من المطالب والاحتياجات الحقوقية في العالم العربي اكتسب المصطلح زخمًا إعلاميًا، وأحدث جدلاً واسعًا على المستوى الفكري، مما استدعى التوقف قبالة هذا المصطلح للتعرف على ظروف نشأته وموقفه من الإسلام وتأثيراته على الهوية الإسلامية.

---

(١) هشام محي الدين ناظر: القوة من النوع الثالث: محاولة الغرب استعمار القرية العالمية، ترجمة د. خالد محمد باطرفي، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، جدة، ١٤٢٣هـ، ص ص١٣٧-١٣٨.

نشأة مصطلح المجتمع المدني:

مصطلح المجتمع المدني غربي النشأة فهو ارتبط بالفكر والخبرة الغربية منذ نشأته، ثم مر بعدة أطوار وتناولته تفسيرات ومدارس أوروبية مختلفة تؤسس لمواقف أيديولوجية وحقوقية مختلفة بالنسبة لعلاقة الفرد- المجتمع- الدولة(١)..

والمتأمل لمصطلح المجتمع المدني ورؤى المنظرين له يجد أنه يضع لفظة المدني كمنافس ومضاد للديني، فهو مصطلح يصنف المدنية بالرؤية العلمانية وذلك في مقابل الدينية، وهذا بدوره يعيد دفة الأمور إلى العلاقات العدائية التي استحدثتها العلمانية في أوروبا بين الدنيا أو المدنية وبين الدين الكنسي المحرف، وهو الأمر الذي لازم مصطلح المجتمع المدني منذ نشأته إلى وقتنا هذا. فمنذ عهد البابا الكنسي «جيرجوري السابع» [Gregrie VII (1085 - 1073)] كثر تناول موضوع مجال واختصاصات وتداخلات القوانين المسيرتين للمجتمع المسيحي (البابا والملك) ومن المبادئ الأساسية التي قام عليها؛ أن المجتمع الديني يشكل مجتمعًا كاملاً متميزًا عن المجتمع المدني ويجب أن يبقى مستقلاً ومالكًا لأمر مقاصده وغاياته(٢).

وفي أواخر العصور الوسطى ظهر المجتمع المدني كتسمية مقابلة للكنيسة، أما القانون الروماني فأصبح يعني القانون الدنيوي.

والمجتمع المدني على مدار القرنين (١٧-١٨) قصد به تلك المحاولات المستمرة والدؤوبة التي تهدف لتتبع ظهور الدولة والحكم المدني، وإمكانية صياغة نظام اجتماعي وسياسي مدني خارج نطاق النظام الكنسي وبعيدًا عن هيمنة رجال الكنيسة(٣).

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: مقاربة المجتمع المدني والأهلي من منظور إسلامي بين الفكر والممارسة في: د. الحبيب الجنحاني - د.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣، ص ١٩١.

(٢) أحمد العلمي: «مصطلح العلمانية» أسسه المعرفية وخلفياته الأيديولوجية، أبحاث ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية، فاس، المغرب، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣مـ، ج٢، ص٧٣٥.

(٣) أحمد حسين حسن: الجماعات السياسية والإسلامية والمجتمع المدني- دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري؛ تقديم: سيد ياسين، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٨٩.

من هنا فإن هناك تمايزًا من البدايات بين «المدني والديني» فهما ضدان لا يجتمعان ولا يتوافقان، فالمدني لا يعبر إلا عن اللاديني.

والجذور اللادينية لمصطلح المجتمع المدني في الغرب تعود إلى «توماس هوبز» الذي رأى فيه تعبيرًا عن انتقال مبدأ السيادة من السماء «الحكم بالحق الإلهي» إلى الأرض «الحكم على أساس العقد الاجتماعي»، فأدانته جامعة أكسفورد في عام ١٦٨٣م؛ لأنه استخلص كل سلطة مدنية من أصل مجتمعي دنيوي ولم يسندها إلى الحق الإلهي، وجعل هذه السلطة كائنًا اصطناعيًا أي «إلهًا» من صنع البشر[١]. وهذا الفصل هو ذاته الأساس الذي قامت عليه العلمانية، فهذا المصطلح قد وجد تعبيره السياسي والقانوني الأول في إعلان حقوق الإنسان والمواطن في أعقاب الثورة الفرنسية العلمانية، حيث تحول عمليًا إلى فكرة المواطنة بمعناها الحديث[٢]، ذلك المعنى الدنيوي الذي يقفز بالفرد فوق أية اعتبارات عقدية ودينية تحت مسمى المواطن، فتشكيل المجتمع المدني وفق هذا المسمى يعني انتماءً قائمًا على المواطنة وليس على العقيدة أو قرابة الدم أو غيره.

وقد حظي هذا المصطلح باهتمام تنظيري من مؤسسي المذاهب الفكرية المتعددة، لذلك فقد حاول اصطلاح المجتمع المدني أن يكّون توليفة من كل المذاهب الفكرية أطلق عليها البعض مسمى «حساء المتسولين» وهي توليفة تتضح معالمها من مقولة « د.كارلوس.س.ميلاني» بأن مصطلح المجتمع المدني مصطلح فريد، يجمع بين تركيبة من المعاني الصريحة والمدلولات الضمنية، حيث تتداخل فيه مفاهيم متقاربة من قبيل الديمقراطية والمواطنة والليبرالية السياسية المرتبطة بفكرة

---

(١) د. أحمد إبراهيم خضر: نحن والمجتمع المدني حقيقة هذه الدعوة .. وماذا وراءها من أهـداف؟، مجلة البيان ـ العدد (١٥٩)، ذو القعدة ١٤٢١ ـ فبراير ٢٠٠١ ص ١١٩.

(٢) د. عزمي بشارة: المجتمع المدني دراسة نقدية مع إشارة للمجتمع المدني العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م: ص ٤٣.

المجتمع المدني، وهي بوصف كارلوس عناصر أساسية اليوم منذ نالت منها وبخاصة في المنطقة العربية ما أطلق عليه موجة العقائد الدينية الجامدة»[(١)].

ومصطلح المجتمع المدني بهذه الصورة يعد بمثابة اصطلاح وعائي، يسعى لتذويب كل البشر باختلاف مرجعياتهم وانتماءاتهم في بوتقة واحدة من أجل تطبيق قيم الثقافة الغربية، بعيدًا عن الهويات الدينية للشعوب.

تعريفات مصطلح المجتمع المدني:

يعرف (Walzer) المجتمع المدني بأنه: «ذلك الفضاء الذي ينطوي على ضمان الظروف الكاملة التي تكفل الحياة الاجتماعية الجيدة، فهو ذلك المجال الذي في إطاره يكّون البشر شكلاً اجتماعيًا فيه يتواصلون ويرتبطون ببعضهم البعض، بغض النظر عن ماهية هذا الشكل الاجتماعي وكينونته سواء أكان جماعة أو نقابة أو قبيلة أو رابطة أو دين أو أخوة أو ذكورة أو أنوثة، إنه ذلك المجال والإطار الذي فيه يجتمع الأفراد من أجل تحقيق هدف واحد سام ألا وهو حب الاجتماع الإنساني Sociability»[(٢)].

فالباحث هنا حاول من وجهة نظره ومكونه الفكري أن يعرف المصطلح وفق الأهداف الإنسانية وفق منظورها الغربي لذا فهو ركز على المشترك الإنساني بين الهويات، وحدد هدفه بحب الاجتماع الإنساني متجاوزًا في تعريفه شكل الارتباط بين المجتمعين حتى ولو كان ارتباطًا دينيًا فالمظلة العامة عنده إنسانية وما يسهم في تحقيقها فهو تابع فرعي.

---

(١) د.كارلوس.س.ميلانى: المنظمات غير الحكومية في مفهوم الحكم العالمي؛ أبحاث كتاب المنظمات الأهلية العربية والحكومية قضايا وإشكاليات وحالات؛ تحرير نبيل عبد الفتاح وآخرون، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية – الأهرام – القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٤٩.

(٢) Michael Walzer: The civil society argument، The good life، New statesman and society، Vol.2، oct. 1989، pp.28-31.

نقلاً عن أحمد حسين حسن: الجماعات السياسية والإسلامية والمجتمع المدني، مرجع سبق ذكره، ص٥٣.

لكن وضع الدين كتابع فرعي يختلف في تعريفات أخرى حيث نجده مستبعدًا عند «سعد الدين إبراهيم» في تعريفه للمجتمع المدني والذي يرى أنه: «مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتسامح والإرادة السلمية للتنوع والاختلاف، وبذلك تشمل تنظيمات المجتمع المدني كلاً من الجمعيات والروابط والنقابات والأحزاب والأندية والتعاونيات، أي كل ما هو غير حكومي، وكل ما هو غير عائلي، أو إرثي (من الوراثة)»[١].

وهذا التعريف يحدد هدفه في تحقيق مصالح أفراد الدولة وفق قيم مدنية ترفض كل موروث بما في ذلك الدين، وبالتالي فإن الرابطة التي تربط بين ممثلي التنظيمات هي رابطة علمانية.

في ذات الإطار كان «نجيب أبو الأعراس» أكثر وضوحًا في تعريفه بتشديده على علمانية المجتمع المدني وأنه مصطلح يدافع عن الحرية بمفهومها الغربي وأن هذا المجتمع المدني استُحدث لمواجهة المجتمع الديني والتصدي له بكل أدواته. يقول «أبو الأعراس»: «المجتمع المدني هو المجتمع المدني الديمقراطي المؤسساتي الذي يرتكز على جملة من القيم السامية التي تسير في اتجاه التأطير وفي اتجاه تقدم الإنسانية بأسلوب عقلاني وعلماني، من خلال مؤسسات محلية وفرعية وجهودية وقطاعية ومركزية وإقليمية وعالمية، متشكلة في نواد وجمعيات ومنظمات وأحزاب، تدافع عن جملة القيم الإنسانية الفردية أو الجمعية؛ كالحرية والمساواة والعدل في شتى مجالات الحياة الثقافية والاجتماعية والرياضية والمهنية والسياسية، وأنه يكون في مقابل المجتمع العسكري والمجتمع الديني، ويتصدى بدوره للتسلط والفردية والحيف»[٢].

---

(١) سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في مصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٩.

(٢) نجيب أبو الأعراس: المجتمع المدني (في): أبحاث كتاب المجتمع المدني، الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط١، ١٩٩١، ص ص٣-٤. نقلاً عن أحمد حسين حسن: الجماعات السياسية والإسلامية والمجتمع المدني، مرجع سبق ذكره، ص ٥٤.

ويلاحظ على تعريفات المجتمع المدني أنها تستبعد مؤسسات العمل الخيري الإسلامي من تعريفاتها باعتبارها ذات منطلقات دينية تتباين مع الرؤية العلمانية للمجتمع المدني، ويؤكد «د.جيلين دينو» على هذا الإقصاء الإسلامي - وذلك بالإشارة إلى استبعاد الجماعات الإسلامية ومنظماتها من تعريفات المجتمع المدني رغم أنها بنظره أكثر ديناميكية من باقي مؤسسات المجتمع المدني العلمانية[1].

ويفسر العلمانيون العرب بأنه: «لاغرابة أن يكون موقف الإسلام السياسي موقفًا مناقضًا لرؤية المجتمع المدني فالرؤيتان متباينتان. فالمجتمع المدني مجتمع عقلاني يحل مشاكله حسب قوانين وضعية وتحاول فئاته الاجتماعية التوفيق بين مصالحها ومصالح المجتمع، ومرجعية المجتمع المدني تجارب الإنسان الثرية فوق هذه الأرض. أما المجتمع الإسلامي أو (الدولة الإسلامية) كما تسعى لإقامتها حركات الإسلام السياسي فإنها تستمد شرعيتها من السماء ومرجعيتها في ذلك نصوص غير قابلة للاجتهاد، متخذة من تجارب تاريخية مر عليها أكثر من أربعة عشر قرنًا نموذجًا أعلى ونموذجًا يحتذى»[2].

وهنا يحاول العلمانيون التلويح بعقلانية المجتمع المدني العلماني وذلك وفق مبادئ العقلانية الغربية الرافضة لكل ما هو غير ملموس والمعروفة بالميتافيزيقا، مع مدح مرجعيته البشرية، مع الاعتراض على مرجعية الدولة الإسلامية الشرعية، ولا يقف الأمر عند حدود الاعتراض والرفض بل يمتد لدعوة المجتمع المدني للنضال لفصل الدين عن السياسة. فالعلمانيون يرون «أن المجتمع المدني هو نقيض المجتمع الديني الذي تزعم فيه السلطة السياسية أنها تستمد شرعيتها

(١) د. جيلين دينو: تدعيم الديمقراطية والحكومية في البلدان العربية- الاختيارات الإستراتيجية للمانحين؛ أبحاث كتاب المنظمات الأهلية العربية والحكومية قضايا وإشكاليات وحالات، وحالات تحرير نبيل عبد الفتاح وآخرون، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية – الأهرام – القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٩٥.

(٢) د. الحبيب الجنحاني: المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، في: د. الحبيب الجنحاني – د.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٤٣.

من السماء، لذا فإن ما يجب أن تناضل في سبيله قوى المجتمع المدني لفصل الدين عن السياسة، فالدين لله والسياسة لخدمة الوطن، والوطن للجميع»[1].

التوظيف الغربي لمصطلح المجتمع المدني في مواجهة الإسلام:

منظمات المجتمع المدني العولمية تملك القدرة على التدخل في الشؤون الداخلية للدول تحت بند النوايا الحسنة وذلك لمحاربة الجوع والصراعات الداخلية وانتهاك حقوق الإنسان وغير ذلك من الأنشطة، «وتلك المنظمات التي يسمح لها بالتدخل باسم الإجماع الدولي واقعة تحت سيطرة دول غربية محدودة ذات مصالح معروفة»[2].

وتلك الدول تحاول توظيف مصطلح المجتمع المدني ومنظماته في معركته مع الإسلام وذلك بعد انتهاء معركته مع الشيوعية.

فنجد الجهات المعينة لدائرة صنع القرار في الحكومة الأمريكية توضح «أن المجتمع الديمقراطي المدني لن يشجع قوانين الشريعة الإسلامية التي يريدها التيار التقليدي، كما أن الحداثة لا تتماشى مع عقوبة القتل للزنا والجلد والبتر باعتبارها عقوبات جنائية مقبولة. كما لن تتقبل الفصل الإجباري بين الجنسين أو التفرقة المتطرفة والواضحة ضد المرأة في قانون الأسرة مثل الميراث، وفي العدالة الجنائية، وفي الحياة العامة والمجال السياسي، إن هذا التيار الإسلامي المتشدد بشكل عام لا يتواكب مع قيم المجتمع المدني، والرؤية الغربية للحضارة، والنظام السياسي والمجتمع، كما أن إنشاء منظمات المجتمع المدني في المناطق الريفية والضواحي، يشكل بنية أساسية يمكن أن تؤدي إلى نشر الوعي السياسي، وإلى صنع قيادات معتدلة تؤمن بالحداثة، وكذلك يجب دعم الفئات التي تبدو أكثر تمشيًا مع المجتمع

---

(١) المرجع السابق: ص ص ٣٢ – ٣٣.

(٢) هشام محي الدين ناظر: القوة من النوع الثالث: محاولة الغرب استعمار القرية العالمية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠.

المدني الحديث. فمثلاً هناك مدارس قانونية إسلامية لديها القابلية للتعديل بحيث تتماشى مع نظرتنا للعدالة وحقوق الإنسان أكثر من الآخرين»[1].

وعلى هذا الأساس توضح الخارجية الأمريكية أن «الحكومة الأمريكية تعمل على تعزيز المجتمع المدني في العالم العربي، ودعم القنوات العلمانية في توسيع ثقافة مدنية من شأنها أن تعزز التسامح الديني»[2].

وعلى ذلك فإن المتابع للمسارات العملية لمنظمات المجتمع المدني في العالم الإسلامي يلمس خطورتها على البناء العقدي للمجتمع المسلم، خاصة أنها توظف من قبل الغرب لمواجهة الإسلام وأهله، ويحاول الغرب من خلاله تقويض الإسلام والمسلمين، ومحاربة الشريعة الإسلامية، وإقصاء أو تذويب مؤسساته وتمييع وعلمنة الخطاب الإسلامي، وتطبيق الثقافة المطلقة داخل العالم الإسلامي.

مؤسسات المجتمع المدني ومؤسسات العمل الخيري الإسلامي:

هناك التباس حادث على الساحة الفكرية والعملية بشأن المؤسسات الخيرية الإسلامية. فمنظمات المجتمع المدني قد تتشابه أحيانًا مع المؤسسات الخيرية الإسلامية في الشكل وفي بعض الممارسات، لكنها تختلف عنها كلية في المنطلقات، بل يعتبر نشطاء المجتمع المدني مؤسسات العمل الخيري الإسلامي منافس يجب القضاء عليه أو تذويبه في منظومته الليبرالية..

يقول « د. جيلين دينو »: «المنظمات الدولية تتخطى الحدود وتعمل وفقًا لقواعد السلوك النابعة من الرؤية الغربية للرجل والمرأة والطفل لا سيما فيما يتعلق بالجسد، حيث التصور السائد هو الرؤية المبنية على النظرية النفعية أي (الجسد – الآلة). وفي المقابل تحمل المنظمات الإسلامية غير الحكومية هي

---

(١) تقرير مؤسسة راند: الإسلام الديمقراطي المدني، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦، ص٢٠، ص ص ٧٦-٧٧، ص ص ٩١-٩٢.

(٢) تقرير الحرية الدينية في العالم ٢٠٠٦، وزارة الخارجية الأمريكية، حالة مصر، الموقع الإلكتروني لوزارة الخارجية الأمريكية.

الأخرى رؤيتها للإنسان سعيًا لأسر العقول. لا بد من الاعتراف أن المنافسة هنا تحسم لتقسيم الأراضي بحيث تعمل المنظمات الإسلامية أينما تكون الأغلبية مسلمة. بينما تمارس المنظمات الغربية نشاطها في كل مكان، مما يجعلها في نهاية الأمر أكثر شرعية على الصعيد الدولي»[1].

فالتعريف هنا يقابل بين المدني والإسلامي ويوضح الانطلاق المدني النفعي، ويؤكد على رؤيته الغربية للحرية والجسد، ويتهم الإسلامية بأسر العقول ويكشف عن الاستراتيجية التنافسية، وجغرافيا التحرك العملي المصحوب بالشرعية الانتقالية، المسهلة مسبقًا بالتدابير الدولية التي تضيق على التحركات الإسلامية.

والاستبعاد العمدي للمؤسسات الإسلامية من منظومة المجتمع المدني هو في حقيقة الأمر يصب في مصلحة الإسلام والمسلمين ومؤسساتهم الخيرية وذلك حفاظًا على الهوية الإسلامية، يقول «أحمد حسين حسن»: «إن مفهوم المجتمع المدني هو محل رفض من قبل بعض التيارات والقوى السياسية في الوطن العربي، فنجد أن بعض قوى الإسلام السياسي ترفضه تمامًا، والبعض الآخر يطرح مفاهيم ومسميات بديلة كمؤسسات الأمة»[2].

وهذا المسمى البديل: «مؤسسات الأمة» طرح ليعالج الإشكال المنهجي عند بعض الباحثين قبالة مسمى مؤسسات المجتمع المدني وضرورة وجود مسمى بديل والذي وقع الاختيار على أن يحمل اسم مؤسسات الأمة والتي يكمن جوهر فاعليتها في تأدية وظيفتها أن تكون مرتبطة بالأمة لا السلطة[3].

---

(١) د. جيلين دينو: تدعيم الديمقراطية والحكومية في البلدان العربية- الاختيارات الإستراتيجية للمانحين؛مصدر سبق ذكره، ص ٨٥.

(٢) أحمد حسين حسن: الجماعات السياسية والإسلامية والمجتمع المدني، مرجع سبق ذكره، ص٢٤.

(٣) د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: مقاربة المجتمع المدني والأهلي من منظور إسلامي بين الفكر والممارسة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٩٧-١٠٦.

وبغض النظر عن الرفض التام أو طرح مسميات بديلة، فإن الثابت أن الإقصاء هو أمر طبيعي للموقف الواضح للمجتمع المدني من الدين بصفة عامة.

إن مؤسسات العمل الخيري الإسلامي التي يعتبرها الغرب منافسًا يجب القضاء عليه أو في أفضل الأحوال تذويبه في المجتمع المدني العالمي، تتمايز عن المؤسسات الغربية كلية فهي ذات منطلقات توحيدية، وأموال شرعية، وتوجهها أحكام فقهية منضبطة. وإن استعانت بشيء من الغرب فهو في الجوانب الفنية التي تعين على إنجاز الأعمال كنظم المعلومات وأدوات العمل وكل ذلك بضوابطه الشرعية التي استنبطها علماء الأمة الثقات، وبعيدًا عن المذاهب الهوائية والعقائد الفاسدة.

أسباب رواج مصطلح المجتمع المدني وتأثيره على الهوية الإسلامية:

١- سقوط الشيوعية وبحث اليسار عن مخرج للأزمة:

يعد هذا السبب من أهم أسباب رواج مصطلح المجتمع المدني في العالم العربي.

يقول «د. أحمد ثابت»: «انطلق نشيطو الأحزاب اليسارية سابقًا في منظمات غير حكومية ومراكز أبحاث وغير ذلك، مطلقين على هذه المنظمات تسمية المجتمع المدني، وإشغال شواغر المنظمات غير الحكومية بحزبين سابقين هو من ظواهر المرحلة التي قلما يشار إليها في الأبحاث المنشورة عن هذه المؤسسات»[١].

ففي أعقاب سقوط الشيوعية، حاول اليساريون البحث عن ذات تاريخية جديدة تخرجهم من أزمتهم، وفي ذات الوقت تحقق لهم ثالوثًا متكاملاً كانت تحققه لهم الشيوعية من قبل وهو ثالوث (المال- الفكرة- الممارسة) فالمرتزقة الشيوعيون كانوا يعتاشون على المال السوفييتي السخي يقول «ج . ويليام فولبرايت»: «عندما ينظر السوفيت إلى الأمر فقد يتراءى لهم ببساطة أننا اشترينا ولاء معظم دول العالم

---

(١) أحمد ثابت: الدور السياسي والثقافي للقطاع الأهلي، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٧.

في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة، ولأنهم لم يتمكنوا من مجاراتنا في مستويات إنفاقنا الكبير فقد تحولوا للخيار المتاح لهم، وهو استخدام أساليب غير مكلفة بما فيها التخريب واستغلال الأحزاب الشيوعية المحلية. وقد قام الروس بضخ ما يعادل مليارات الدولارات في مصر لكن دون إحراز عائد كبير في الأجل الطويل»[١]. أما أصحاب الانطلاق الأيديولوجي فقد كانت الماركسية تشبع إلحادهم وتعينهم في مواجهة الإسلام فضلاً عن العوائد الشهرية الثابتة التي تضمن لهم استقرارًا اقتصاديًا يعينهم على التبشير الإلحادي، وأخيرًا فإن ذوي الطموحات السلطوية وجدوا في الأحزاب اليسارية المدعومة كرمليًا ضالتهم.

في هذه الأثناء بُعثت الحياة في مصطلح المجتمع المدني القديم الحديث، والذي وظف جيدًا من قبل اللاعب الجديد، فهو وفر للمرتزقة تمويلا جديدا ملوثا يحقق لهم معيشة مرفهة. وقدم للملحدين الأفكار التي تشبع احتياجاتهم في عدائهم مع الإسلام، أما راغبي السلطة فقد مكنتهم منابر المصطلح الجديد من دخول بلاط الحكام، وتطاير ذكرهم في الأمصار. تقول نوال السعداوي: «إن المنظمات الأهلية لم تعد إلا جسرًا لوصول ما يطلق عليهم بالرواد والرائدات إلى السلطة وبلاط الملوك والأمراء والحكام»[٢].

٢- العولمة ومصطلح المجتمع المدني:

هناك تزامن واضح بين الدفع بالأطروحات العولمية وشيوع استخدام اصطلاح المجتمع المدني، وفي ذلك يقول سعد الدين إبراهيم: «لقد حدث تحول ملحوظ في الآونة الأخيرة في الخطاب الحكومي والنخبوي نحو أهمية المجتمع

---

(١) ج . ويليام فولبرايت: غطرسة القوة- ثمن الإمبراطورية؛ مترجم، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، لجنة التبادل التعليمي والثقافي بين الولايات المتحدة الأمريكية وجمهورية مصر العربية.

(٢) نوال السعداوي: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، المركز، بيروت، ١٩٩٢، ص٦٧٤ .

المدني، هذا التحول الذي تترجم معانيه في المؤتمرات المكثفة وورش العمل المتعددة التي تناقش قضايا المجتمع المدني، والتي يشترك فيها رموز سياسية تمثل التفكير الحكومي في معظم ما يطرح من إشكاليات، هذا التحول الذي نتج عن التغيرات العالمية والاتجاه نحو العولمة Globalization يمكن اعتماد بدايته مع اهتمام الحوار الأوروبي العربي الرسمي وشبه الرسمي بمسائل المجتمع الأهلي والتي وجهت تحديدًا في إعلان برشلونة الصادر في نوفمبر ١٩٩٥م»[(١)].

وقد تلى ذلك ظهور أنماط من المنظمات المدنية في المجتمعات العربية ترتبط بالثقافة الغربية وتركز على موضوعات العولمة وفي ذلك يشير الباحث اللبناني «كرم كرم» إلى «ظهور صور جديدة للعمل الأهلي، تركز على موضوعات تتمشى مع موضوعات العولمة والهيئات المانحة فأنشأت لبنان «التجمع من أجل الزواج المدني» بهدف اعتماد الزواج المدني كبديل للزواج الديني في هذا البلد متعدد الديانات»[(٢)]. هذا فضلاً عن اهتمام بعض المنظمات المدنية بقضايا عولمية حساسة كالمثلية الجنسية.

وهذا التحول الاستراتيجي المصاحب للعولمة يحاول البعض تفسيره بعيدًا عن أية أبعاد عقدية، باعتبار أن في ذلك تكريسًا لفكرة نظرية المؤامرة، لكن المراقبون يرون غير ذلك ففضلاً عن الأبعاد الأمريكية في توظيفها لمصطلح المجتمع المدني والتي أشرنا إليها في بداية الفصل، فإن هناك من يؤكد على عقدية المعركة مؤكدين في ذلك على أن الإسلام والمتمسكين بتطبيق الشريعة الإسلامية هم من أشد أعداء حداثتهم وحرياتهم. يقول «روبرت مابرو» (Robert Mabro)

---

(١) د. سعد الدين إبراهيم «مشارك»: الشراكة الأوروبية العربية، منظور عن المنظمات غير الحكومية العربية، أبحاث كتاب دور المنظمات الغير حكومية في تطوير المجتمع الأهلي «أوروبا والأقطار العربية» – مترجم – منتدى الفكر العربي، عمان، المنتدى، ٢٠٠٠، ص ٧٥.

(٢) د. سارة بن نفيسة: المنظمات غير الحكومية والحكومية في العالم العربي؛ الرهان الديمقراطي؛ أبحاث كتاب المنظمات الأهلية العربية والحكومية قضايا وإشكاليات، وحالات تحرير نبيل عبد الفتاح وآخرون، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية – الأهرام – القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٢٣.

في تشخيصه للحالة العربية وآليات التعامل معها: «إن الغرب إذا كان يريد تغييرًا حقيقيًا فإن عليه تحرير الدولة في العالم الثالث، أما الزعم بأن منظمات العون غير الحكومية والخصخصة ومراكز البحث والنوادي والمنظمات الثقافية ومجموعات الضغط الصغيرة هي التي ستقوم بالمطلوب فهو زعم لا يقبل التصديق، إن تلك الهيئات قد تتيح المجال لبعض زهرات أن تتفتح بما يكفي لزخرفة بعض البرامج، كما أن التشجيع على المعارضة بدوره محفوف بالمخاطر فنحن نعيش في عالم (عقدي)، فإذا كانت الشيوعية قد أخفقت فإن هناك عقائد أخرى تقدم بدائل قد تغري بعض الأقطار، وهذه العقائد جميعًا من الرأسمالية المتطرفة إلى الأصولية المتطرفة هي من أعداء بعض الحريات بدرجات مختلفة وطرائق متنوعة»[1].

٣- المجتمع المدني وتطبيق الأجندة العولمية في العالم الإسلامي:

حتى تطبق الأجندة العولمية في العالم الإسلامي كان لا بد من وجود منظمات تتحرك بحرية داخل المجتمع من أجل تطبيقها مضامين تلك الأجندة. من هنا ظهرت «المنظمات غير الحكومية» ذات الرؤى الليبرالية والتي هي عماد المجتمع المدني. تقول «سلمى الشوا»: «تشير الدراسات إلى أن هناك حوارًا دائرًا بين الممارسين والخبراء وأساتذة الجامعات حول العلاقة بين المنظمات والمجتمع المدني. وبمراجعة الكتابات التي تناولت هذه العلاقة يمكن استنتاج مواقف ثلاثة: المجموعة الأولى من الكتاب تنادي بالمقاربة الليبرالية وتعتبر نموذج Tocqueville أنسب النماذج لتحليل دور المنظمات غير الحكومية. وهذا النموذج ينظر إلى المنظمات على أنها تحاول الحفاظ على حقوق الإنسان في مواجهة النزعة التسلطية الملازمة للدولة الحديثة. وأنها قد تقلل من حدة التوتر داخل المجتمع

(١) روبرت مابرو "Robert Mabro": «مشارك»: المجتمع الأهلي في تاريخ الأفكار وفي التاريخ الأوروبي، أبحاث كتاب دور المنظمات غير الحكومية في تطوير المجتمع الأهلي، «أوروبا والأقطار العربية» - مترجم - منتدى الفكر العربي، عمان، المنتدى، ٢٠٠٠، ص ص٥٥ - ٥٦.

الدولي بتجميع أفراده وفقًا لمصالحهم وليس للروابط الأساسية. أما المجموعة الثانية فتقرر أن المنهج الماركسي الجديد المبني على النظرية النقدية ومفهوم جرامشي (Gramsci) للمجتمع المدني أكثر ملاءمة لتحليل المنظمات. كما أنها شهدت الصراع الدائر بين المنظمات غير الحكومية من الفاعلين الآخرين وبالتالي أقرت الدور السياسي لهذه المنظمات.

وتضم المجموعة الثالثة كتابًا يرتابون في إمكانية الربط بين المنظمات والمجتمع المدني، وينتقدون سعي الجهات المانحة إلى تضخيم دور المجتمع المدني مؤكدين أن هذه الجهات ترمي إلى تحقيق مصالحها من خلال هذا الخطاب»[١].

لنلاحظ أن ما أوردته الباحثة بناء على مراجعتها لكل الكتابات التي سعت لدراسة العلاقة بين المنظمات والمجتمع المدني، أنه خال تمامًا من الرؤية التحليلية الإسلامية أو حتى الدينية، فهو منصب على تحليل علماني لعلاقة المنظمات بالمجتمع المدني، وهو أمر طبيعي للفروقات التي يضعها الغرب بين منظمات المجتمع المدني العولمية، والمنظمات الخيرية والوقفية الإسلامية التي يعدها منافسًا قويًا للمنظمات التي يدعمها.

وعلى كل فهي تحليلات رسمت صورة ثلاثية واضحة لمهمة منظمات المجتمع المدني وهي تطبيق الأجندة العولمية، في ساحة صراعية، بأموال أجنبية.

فمنظمات المجتمع المدني تنشط في مجالات الدفاع عن الشواذ في العالم الإسلامي، وتعمل على تضخيم القضايا الدينية وإثارة زوابع حقوق الأقليات لتمرر من خلالها قضايا دينية فاشلة كمسألة البهائية أو الشيعة، أو زيادة بناء الكنائس ونسب تعيين النصارى في المجالس النيابية والمؤسسات الحكومية، ولا ننكر أن لها أدوارًا في بعض المسائل السياسية كقضايا التعذيب والمعتقلات

---

(١) سلمى الشوا: الجمعيات الأهلية والمجتمع المدني في فلسطين، أبحاث كتاب المنظمات الأهلية العربية والحكومية قضايا وإشكاليات وحالات، وحالات تحرير نبيل عبد الفتاح وآخرون، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٢٦٨.

وصدامات السلطة مع المجتمع، لكنها أدوار تخضع لموازنات وحسابات خاصة متبادلة، لا تنسى دومًا أنها استحدثت وأسست لتكون في مواجهة دائمة مع كل ما يرتبط بالإسلام، والدليل صمتها التام في أزمة الرسومات الكاريكاتورية الدنمركية، والمحارق الصهيونية في غزة الفلسطينية، والمهازل الأمريكية في العراق الإسلامية. في الوقت الذي تقيم فيها الدنيا ولا تقعدها من أجل وفاة طفلة واحدة بجرعة بنج زائدة تصادف أنها أخذت أثناء عملية ختان.

ونلفت الانتباه أيضًا أن منظمات المجتمع المدني أُسند إليها مهام تنفيذ مقررات مؤتمرات المرأة والسكان الدولية التابعة للأمم المتحدة في المجتمعات الإسلامية خاصة القاهرة للسكان ومؤتمر بكين، وذلك من خلال التحرك في المجتمع على مستويين الأول تحرك شعبي تكفله لها قوانين العمل الخيري أو الالتفاف عليها، ليصلوا لكافة طبقات المجتمع من خلال وسائل عدة كالندوات والمؤتمرات وورش العمل والدورات التدريبية والزيارات المنزلية وغير ذلك، والتحرك الآخر رقابي على مؤسسات الدولة الرسمية لمراقبة ورصد تطبيقات الدولة لتلك المقررات التي تعهدت أمام المجتمع الدولي باستحداث ما يضمن سريانها في المجتمع، لترفع المنظمات تقاريرها الرقابية التي تشبه تقارير مرشدي الأمن وذلك للأمم المتحدة والإدارة الأمريكية والاتحاد الأوروبي، لتبني عليها تلك الجهات مواقفها الرسمية من حكومات الدول العربية والإسلامية[1].

وقد آتت تلك التطبيقات في العالم الإسلامي ثمارها بفضل التمويل الأجنبي الداعم لمنظمات المجتمع المدني، فنجد الأمم المتحدة تقول في وثيقة استعراض وتقييم تنفيذ منهاج عمل بكين بعد خمس سنوات على مؤتمر بكين الذي أوضحنا

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول دور المنظمات غير الحكومية في تطبيق الأجندة العولمية انظر؛ الهيثم زعفان: المجتمع المصري بين الحركة النسوية والمنظمات غير الحكومية؛ أبحاث كتاب الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، سلسلة الحركة النسوية في العالم العربي، كتاب البيان، تحرير الهيثم زعفان، ٢٠٠٦.

خطورته على المرأة المسلمة: «وفي عدد لا يستهان به من البلدان النامية أمكن تحقيق معظم التنفيذ البرنامجي لالتزامات منهاج العمل - بكين - بفضل أموال من مؤسسات الأمم المتحدة أو وكالات تنمية دولية أخرى. ولولا هذه المساعدة لما توافرت سوى موارد ضئيلة لتنفيذ البرنامج»[1].

وللتأكيد على أن التمويل لا يكون إلا لدعم مضامين العولمة توضح «شهيدة الباز» أن «الوكالات التمويلية تعبر عن التنوع في التقاليد المدنية السائدة في البلدان التي تنتمي إليها وتختلف كذلك بحسب الغرض الذي قامت من أجله، وينعكس ذلك على الموضوعات التي تهتم بتمويلها فيركز بعضها على مشروعات التنمية أو البيئة أو المرأة أو الطفل أو دعم الديمقراطية وحقوق الإنسان»[2].

وهذه الجزئية التمويلية بدورها تنقلنا إلى علاقة التمويل الأجنبي برواج مصطلح المجتمع المدني في العالم العربي.

٤- التمويل الأجنبي ورواج مصطلح المجتمع المدني:

هناك علاقة وطيدة بين التمويل الأجنبي وشيوع مصطلح المجتمع المدني، فقد وجد المرتزقة أنفسهم أمام صناديق وسفارات دولية، تغدق عليهم منحا وعطاءات دولارية، بلا حدود ولا مساءلة حقيقية، لا لشيء إلا لرفع تقارير

---

(١) استعراض وتقييم تنفيذ منهاج عمل بيجين : لجنة مركز المرأة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي، الأمم المتحدة، منشورات الأمم المتحدة الداخلية، خمس سنوات على مؤتمر بكين، ٢٠٠٠.
ولمزيد من التفاصيل حول علاقة التمويل الأجنبي بتطبيق المجتمع المدني لمقررات مؤتمرات الأمم المتحدة يمكن مراجعة: الهيثم زعفان: التمويل الأجنبي وأجندة الحركة النسوية، أبحاث كتاب الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، سلسلة الحركة النسوية في العالم العربي، كتاب البيان، تحرير الهيثم زعفان، ٢٠٠٦.

(٢) شهيدة الباز: المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين، محددات الواقع وآفاق المستقبل، لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٧٤.

دورية، والتشدق بمبادئ الحرية الليبرالية. وهؤلاء كانوا بحاجة حقيقية للأموال بعد توقف الدعم السوفيتي، وتقلبهم الارتزاقي في الشرق تارة وفي الغرب تارة أخرى دليل على أن تحركاتهم اليسارية النشطة في القرن العشرين لم تكن مدفوعة بإيمان حقيقي بالماركسية بقدر ما كانت عبادة للمال وأسرا للشهوات. يقول « عزمي بشارة »: «يسيطر ناشطو العمل الوطني القومي واليساري سابقًا وخريجو العمل النقابي القديم على أشكال أخرى من التنظيم، وبخاصة مؤسسات حقوق الإنسان ومراكز الأبحاث، وغيرها من المؤسسات التي تهوى تسمية مؤسسات المجتمع المدني. ويبحث هؤلاء عن استراتيجيات مختلفة للتغيير مدفوعين بفشل العمل الحزبي القومي واليساري، بحيث أخذت تجد لها تمويلاً في صناديق الدعم الأجنبية للمنظمات غير الحكومية، وذلك بعد إفلاس العمل الحزبي.»[١] .

وهذا التمويل الأجنبي يوظف لا لتنمية المجتمعات النامية بشكل متوازن كما يدّعي، ولكن يوظف لتنفيذ التوجهات العالمية اقتصاديًا وثقافيًا وسياسيًا لصالح احتكارات الغرب ولغير صالح الدول النامية[٢] .

أما عن غياب الشفافية والمحاسبة، أو بمعنى أدق الفساد في حركة التمويل الأجنبي فتلحظ «د.أماني قنديل»[٣] «وجود فجوة كبيرة بين الإعلان عن قبول الشفافية والمحاسبية كمبادئ أساسية في المواثيق الأخلاقية وبين الممارسة»[٤] .

---

(١) عزمي بشارة: المجتمع المدني دراسة نقدية مع إشارة للمجتمع المدني العربي، مرجع سبق ذكره، ص٢٦٧.

(٢) نبيل السمالوطي: التنظيمات والجمعيات غير الحكومية وموقفها من العولمة – ثقافة الديمقراطية والمشاركة – الهوية الثقافية، المؤتمر الحادي عشر، كلية الخدمة الاجتماعية، جامعة حلوان، ٣١ مارس – ١٢ إبريل ١٩٩٨، ص٨ .

(٣) أماني قنديل هي إحدى منظرات المجتمع المدني والتبشير بالحرية الغربية في العالم العربي.

(٤) أماني قنديل: تطور المجتمع المدني في مصر، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السادس والثلاثون، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٩٩، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ص٩٧-٩٩.

وعندما حاولت بعض الحكومات العربية معالجة عملية الفساد في حركة التمويل الأجنبي بفرض شرط أن تكون وزارة الخارجية رقيبًا على المنح والتمويلات الآتية باسم الجمعيات الأهلية، تحايل بعض النشطاء باستخدام أسمائهم الشخصية لتلقي التمويل مما يحقق فائدة مزدوجة لصاحب الجمعية ومديرها ويخلصه من الرقابة الحكومية[1].

وبهذا الفساد تكتمل العلاقة بين التمويل الأجنبي ومنظمات المجتمع المدني والتي تلخصها «حياة الحويك عطية» بـ «أن مؤسسات التمويل الدولية تقوم بدور تجسسي استخباراتي، سياسي تؤسس له بأرضية تغيير قيم، والخطورة في التقارير التي تطلبها جهات التمويل من مؤسسات المجتمع المدني»[2].

وختامًا في مسألة التمويل الأجنبي نطرح تساؤلا وهو: لو وقف الدعم المالي الغربي لمؤسسات المجتمع المدني والقائمين عليها مثلما حدثت الفجوة الإفلاسية السوفيتية من قبل لمحترفي السياسة، هل حينها سنجد ذلك الزخم المنبري المصاحب لناشطي المجتمع المدني؟.

٥- الحكومات العربية وتشجيع ترويج مصطلح المجتمع المدني:

من المفارقات اللافتة للنظر على الساحة استخدام رؤساء الدول والحكومات لاصطلاح المجتمع المدني في خطاباتهم، والمطالبة بدعمه ووضعه على أجندة الحكومة وتضمينه في سياساتها وبرامجها، وهنا تظهر الإشكالية الازدواجية، فالمعارضة تطالب بتعزيز المجتمع المدني وتسمي نفسها به، والدولة تنادي به وتطالب بدعمه وتشجيعه وحثه على النشاط والتحرك مجتمعيًا، بل في أحيان كثيرة

(١) سناء المصري: تمويل وتطبيع «قصة الجمعيات غير الحكومية»، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٩.

(٢) حياة الحويك عطية: التمويل الأجنبي وأثره في قضايا المرأة: برنامج للنساء فقط، قناة الجزيرة القطرية، في ٢٤/٦/٢٠٠٢.

يتبوأ رسميون وزوجات الرجل الأول مناصب قيادية في مؤسسات مدنية تجمع بين الشعبية بالعضوية الجماهيرية؛ والرسمية بالدعم والمساندة الحكومية. فهل هي صناعة متعمدة للفوضى؟ أم هو جهل رسمي؟ أم هي رسائل وتوظيف سياسي مدروس؟ الأرجح في الإجابة على هذا التساؤل المعقد أنه يجمع بين الاحتمالات الثلاثة بنسب متفاوتة قد يصب النصيب الأكبر منها في صالح العنصر الأخير؛ فالفوضى تصنعها الدولة لتشتيت المعارضة الداخلية، بتقديم عناصر رسمية تتكلم بلسان المعارضة فيضيع في وسط ذلك الخطاب الحقيقي المعارض، وفي ذات الوقت جهل ببعض الأدوار المسندة غربيًا لمؤسسات المجتمع المدني سواء ما كان منها استخباري، أو فوضوي، أما التوظيف السياسي المدروس فهو ذو جناحين؛ الأول داخلي وذلك بإحداث توازن قوى خاصة قبالة المد الإسلامي، فالأزمة بين الحكومات والدين ساهمت بصورة كبيرة في كارثية الدندنة على وتيرة المجتمع المدني وشيوع تداوله واستخدامه الاصطلاحي، والجناح الثاني عبارة عن رسائل خارجية موجهة للعالم الخارجي للإيحاء بأن هناك نوعًا من الحرية السياسية والممارسة الديمقراطية داخل المجتمعات العربية، فتخف بذلك الضغوطات الغربية على الحكومات العربية، تقول «د. سارة بن نفيسة»: «لقد حاز مصطلح المجتمع المدني نجاحًا شبه فوري لدى النخب السياسية والمثقفين بمجرد دخوله في العالم العربي في الثمانينيات، فوجود منظمات المجتمع المدني أكسب القادة السياسيين الاعتراف الدولي بسيادة الديمقراطية (دون المخاطرة التي تمثلها المنظمات السياسية، كالأحزاب السياسية التي تستهدف الوصول إلى السلطة مباشرةً) ومكنهم من التخفيف من غلوّ أقلية من معارضيهم»[1]. ويتفق مع هذه الرؤية «د. جيلين دينو» بنقله عن الباحث «هاريك Harik 1994» قوله: «إن ما فعلته

---

(١) د. سارة بن نفيسة: المنظمات غير الحكومية والمحكومية في العالم العربي: الرهان الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص٢٣.

حكومات الدول العربية لخلق المجتمع المدني والنهوض به، أكثر مما فعله المجتمع المدني لتحويل هذه الحكومات إلى الديمقراطية»[1].

وبذلك فقد فتحت لمصطلح المجتمع المدني قنوات الإعلام الرسمي مبكرًا قبل الدخول في عصر الفضائيات والإنترنت، ليفرض المصطلح نفسه على آذان المسلمين دون وجود الفرصة لتبيان مكوناته ومخاطره على البنيان العقدي.

هذه هي بعض عوامل رواج وانتشار مصطلح المجتمع المدني في العالم الإسلامي. والتي عبرت عن منظومة ضدية متكاملة (مدني في مقابل ديني- منظمات مجتمع مدني في مقابل مؤسسات خيرية إسلامية موصوفة بالتقليدية- قيم ليبرالية غربية مقابل شريعة وعقيدة وقيم إسلامية - تمويل أجنبي في مقابل أموال ذاتية شرعية).

التباس المصطلح على بعض المسلمين وفك الاشتباك:

هناك بعض الأصوات الضئيلة داخل العالم الإسلامي تنادي باستخدام قنوات المجتمع المدني وخطابه والتعاون معه ظنًا أن ذلك يحقق بعض المنجزات الإسلامية، وفي ذلك يقول العلمانيون: «لا تتورع الحركات الإسلامية عن استعمال مصطلح المجتمع المدني كمعول هدم تهدم به السلطة القائمة برغم أنها تسعى لإقامة (المجتمع الإسلامي) وتختلف رؤيتها اختلافًا كليًا عن المجتمع المدني، بل تنسف من الأساس قاعدته الصلبة: المجتمع الديمقراطي في نموذجه الليبرالي»[2].

لكن! لو سلمنا جدلاً أن هناك من الأساس معركة بين المجتمع المدني الغربي الانطلاق والدولة - كما يشاع ويروج - وهو أمر مشكوك فيه - فإن كانت هذه

---

(١) د. جيلين دينو: تدعيم الديمقراطية والحكومية في البلدان العربية- الاختيارات الإستراتيجية للمانحين، مصدر سبق ذكره، ص ٩٧.

(٢) د. الحبيب الجنحاني: المجتمع المدني بين النظرية والممارسة: مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.

المعركة المزعومة تتقاطع في بعض أطرافها مع معركة بعض المسلمين من أجل الحرية الشرعية، فيبقى أن المجتمع المدني يشترط في جذوره إقصاء العقائد والأديان من بنيانه وأعمدته، وبالتالي فإن استقلالية وتميز المعركة الإسلامية أصل ضروري، وذلك حفاظًا على الهوية الإسلامية من الذوبان.

كما أن المسلمين بقبولهم أو اعترافهم بمؤسسات المجتمع المدني فإنهم سيقبلون بكل مؤسسات حقوق الإنسان وتحرير المرأة بما في ذلك مؤسسات الشواذ ومؤسسات الحريات الدينية، وكذا القبول بآلية التمويل الأجنبي المشبوه وتلوث المطعم الإسلامي، الأمر المؤدي بدوره إلى محق البركة الربانية. والتطرف في القبول سيؤدي إلى ذوبان المؤسسات الإسلامية في المجتمع المدني العالمي وبحدوث هذا الذوبان سيختل التوازن قبالة المنظمات التبشيرية، وستسهل بذلك الأعمال التنصيرية في ديار المسلمين، بحجة أنك قبلت بالخطاب العولمي للمجتمع المدني.

* * *



الفصل الخامس

مصطلح الأصولية



تمهيد

إنه لشرف لكل طالب علم شرعي أن يكون من علماء الأصول، فعالم أصول الفقه والذي يطلق عليه لقب الأصولي له بين العلماء مكانة خاصة.

هكذا يكون الاستعمال الصحيح لاصطلاح الأصولية عند إطلاقه في الشرق الإسلامي.

بينما في الغرب فإنه عندما يطلق مصطلح الأصولية يرتقي إلى ذهن أبنائه مجمل دلالات تاريخية وعقدية، تجعل من الأصولي شخصًا منبوذًا يجب القضاء عليه، وتشويه صورة الدائرة التي يدور في فلكها، فإذا ما أُطلق الاصطلاح على شخص ما، يسقط العقل الغربي عليه تلك الدلالات ويبني مواقفه معه من خلالها.

فكيف نشأ هذا المصطلح؟، وكيف يستخدمه الغرب في احتكاكه مع العالم الإسلامي؟ وهل له من تأثيرات على الهوية الإسلامية؟.

هذا ما ستحاول السطور القادمة توضيحه.

نشأة مصطلح الأصولية:

تشير المعاجم اللغوية الغربية إلى أن كلمة «أصولية» (Fundamentalism) حديثة الظهور جدًا في البيئة الغربية كمصطلح.

أما من حيث مفهومها ودلالتها فقد كانت مقترنة بالكنيسة، كاثوليكية كانت أم بروتستانتية. إذ كان أول أصولي بمعنى «يتعصب لأصوله» هو رجل الدين الغربي، ثم عمم هذا المصطلح محملاً بمفهومه ذاك ليشمل سائر المجالات الفكرية والثقافية الأخرى، لتصبح الأصولية ظاهرة عامة في المؤسسات الغربية التي تنحو إلى فرض هيمنتها وسيطرتها ونموذجها الثقافي[1].

(١) سعيد شبار: الاصطلاحية الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص٧١٠.

ومصطلح الأصولية في موسوعة العلوم الاجتماعية يعني في بيئته الأصلية: «فرقة من البروتستانت تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمة في الكتاب المقدس، ويدعي أفرادها التلقي المباشر عن الله. وتوضح الموسوعة أنهم يعادون العقل والتفكير العلمي، ويميلون إلى استخدام القوة والعنف لفرض هذه المعتقدات الفاسدة»[(١)].

أما الموسوعة البريطانية فقد ذهبت إلى أن المسيحية الأصولية هي مذهب فكري بروتستانتي ظهر في القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يشدد هذا المذهب على الحقيقة الحرفية للكتاب المقدس، أي أنه يفسر الكتاب بشكل لفظي غير قابل للتأويل الأدبي أو التاريخي.

وانتشر هذا المذهب بين البروتستانت بين عامي ١٨٨٠ و١٨٩٠، والذين كانوا في تلك الفترة يعيشون أوضاعا مضطربة بسبب الاضطرابات العمالية وبسبب تنامي هجرة الكاثوليك للولايات المتحدة، وأيضًا انتشر من خلال الدراسات النقدية التي كانت تتناول الكتاب المقدس.

وقد عارض هذا المذهب أي توافق محتمل بين ما يتوصل إليه العلم الحديث وبين ما هو مدون في الكتاب المقدس، مثال على ذلك: رفضه نظرية التطور والارتقاء لمخالفتها قصة الخلق التوراتية. وكان هذا من الأسباب التي أعطت هذا المذهب زخمًا قويًا في فترة العشرينيات.

أما في فترة الثلاثينيات والأربعينيات فقد أنشأت العديد من المعاهد والكليات الأصولية المختصة بدراسة الكتاب المقدس، رافق ذلك أيضًا تشكل بعض الجماعات الأصولية بين المعمدانيين والمشيخيين، بعضها انشقت عن كنائسها مشكِّلة كنائس جديدة. وفي أواخر القرن العشرين بدأت المسيحية الأصولية بتأسيس مؤسسات إعلامية من أجل التبشير ولنشر الأفكار الخاصة بها، كما أنها تمكنت من التغلغل في الحياة السياسية الأمريكية وأصبحت طرفًا نافذًا في اليمين المسيحي الأمريكي[(٢)].

---

(١) المصدر السابق: ص ٧١٠.

(٢) Fundamentalism: In Encyclopedia Britannica Online:
http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191955/fundamentalism

أما تفسير الموسوعة المسيحية العربية للأصولية (والذي ينبغي أن يفهم في إطار الخلافات الكنسية المذهبية المعقدة) فإنه ذهب إلى أن الأصولية عبارة عن موقف فكري وتصرف عملي يتسم بهما أحد المذاهب البروتستانتية الأميركية الذي ظهر في القرن التاسع عشر. فهو يقول بأن نصوص الكتاب المقدس يجب أن تفهم فهمًا لفظيًا، فلا تراعي الفنون الأدبية ولا نيات المؤلفين، الأمر الذي يعقّم كل بحث تفسيري وكل تفهم عميق للنصوص المقدسة.

وفضلاً عن ذلك، يطالب الأصوليون بأن تستند البِنَى الأساسية في الكنيسة إلى تصريحات عقائدية كثيفة، وتتكيف تكيفًا ماديًا مع البنى القديمة الواردة في الكتاب المقدس، الأمر الذي يحول دون أي نمو وتقدم، ويعارض الحركة المسكونية.

وتتجذر أصول هذه النزعة في اليقظة الدينية التي عمت أمريكا بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد كانت أفكاره مقبولة من جميع الكنائس البروتستانتية تقريبًا. وقد نشأ هذا الفكر كفكر مُعارِض لدراسة الكتاب المقدس دراسة تاريخية نقدية، ورفضت أن يكون هناك توافق بين ما يصل إليهِ العلم يوميًا وما هو مُسجل في الكتاب المقدس.

ويُعتَبَر هذا الفكر اليوم من العوائق الهامة التي تحول دون المسيرة المسكونية لبعض الكنائس البروتستانتية[١].

فمصطلح الأصولية إذن هو مصطلح استثمرته العلمانية في محاربتها للدين المحرف، ووصمت به كل من يحاول العودة بأدراج العلمانيين إلى الكنيسة. فأطلقت هذا الاصطلاح ليكون تنفيريًا.

فهو يخير بين (العلم والجهل، التقدم والتأخر) فالأصولي بالوصف العلماني هو شخص يعادي العقل والتفكير العلمي، ويحاول بالقوة فرض نموذجه الفاسد، وهو تراكم تاريخي مضاد مبني على الموقف الكنسي من العلم وإعمال العقل، وما صاحب ذلك من محاكم للتفتيش وحرق للعلماء.

---

(١) الأصولية: الموسوعة العربية المسيحية:

http://www.christusrex.org/www1/ofm/1god/pensieri/fondamentalismo.htm

يقول «د. محمد عمارة»: «الأصوليون في الغرب: هم أهل الجمود والتقليد الذين يخاصمون العقل والمجاز والتأويل والقياس، وينسحبون من العصر فيقفون عند التفسير الحرفي للنصوص.

بينما الأصوليون في الحضارة الإسلامية هم علماء أصول الفقه أي هم أهل الاستنباط والاستدلال والاجتهاد والتجديد»[1].

مما سبق يمكن القول أن الغرب عندما أطلق مصطلح «الأصولية» على بعض أبنائه فإن ذلك كان راجعًا لعنصرين رئيسيين:

١- العداء الكامن بين العلمانية والكنيسة بكل ملابساته وتطوراته.

٢- الخلافات المذهبية داخل النصرانية المحرفة.

الدلالات التي يتضمنها المصطلح:

أما الدلالات التي يعكسها إطلاق مصطلح الأصولية على فهم العقل الغربي المتلقي وذلك بحسب تحليلنا للرؤية الغربية للاصطلاح فهي:

١- الأصوليون معتقداتهم فاسدة.

٢- الأصوليون يتسمون بالتعصب والتصلب والإصرار على الأصول القديمة دون تجديد، وذلك بالعودة إلى الأصول والجذور والتمسك بها والتصرف والتكلم وفقها.

٣- الأصوليون يسعون إلى إحداث تغييرات متطرفة في الفكر والعادات السائدة، والأحوال والمؤسسات القائمة.

٤- الأصوليون يدعون التلقي المباشر عن الله.

٥- الأصوليون يؤمنون بالعصمة الحرفية لكل كلمة في الكتاب المقدس، فالكتاب المقدس عندهم معصوم عن الخطأ.

---

(١) د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٤ القاهرة، ص٤٩.

٦- الأصوليون يعتقدون بأنه يجب أن يفسر الكتاب المقدس بشكل لفظي، غير قابل للتأويل الأدبي أو التاريخي.

٧- الأصوليون لا يعتدون بنيات المؤلفين، الأمر الذي يعقم كل بحث تفسيري وكل تفهم عميق للنصوص المقدسة.

٨- الأصوليون يعرقلون أي نمو وأي تقدم كنسي، فهم يطالبون بأن تستند البنى الأساسية في الكنيسة إلى تصريحات عقائدية كثيفة، وتتكيف تكيفًا ماديًا مع البنى القديمة الواردة في الكتاب المقدس.

٩- الأصوليون يعادون العقل والتفكير العلمي.

١٠- الأصوليون يعارضون أي توافق محتمل لما يتوصل له العلم الحديث يوميًا وبين ما هو مدون في الكتاب المقدس.

١١- الأصوليون يرفضون نظرية التطور والارتقاء لداروين لمخالفتها قصة الخلق التوراتية التي يؤمنون بها.

١٢- الأصولية ظاهرة عامة تسعى إلى فرض هيمنتها وسيطرتها ونموذجها الثقافي بأي وسيلة بما فيها القوة.

١٣- الأصولية لا تقف عند حدود النصرانية فالغرب يرى أن هناك أصولية أشد خطورة من الأصولية النصرانية على المجتمع الغربي، ألا وهي ما يسمونه بالأصولية الإسلامية.

تلك هي الدلالات التي يتم إسقاطها فور إطلاق المصطلح في كل وقت وحين.

مصطلحي الراديكالية والتسامح وعلاقتهما بمصطلح الأصولية:

أ- مصطلح الراديكالية وعلاقته بمصطلح الأصولية:

ارتبط مصطلح الأصولية ارتباطًا وثيقًا بمصطلح الراديكالية.

و «الراديكالية» مصطلح قديم منذ العصور الوسطى، وهي تعريب للكلمة الإنجليزية (Radicalism) التطرفية؛ الراديكالية.

وأصلها كلمة (Radical) والتي تعني باللغة العربية «أصل» أو «جذر»، ويقصد بها عمومًا ـ مثل كلمة «أصولية» ـ العودة إلى الأصول والجذور والتمسك بها والتصرف أو التكلم وفقها، ومن معاني الراديكالية كذلك التطرف، أي النزعة إلى إحداث تغيرات متطرفة في الفكر والعادات السائدة والأحوال والمؤسسات القائمة.

وقد ظهرت في بداية الأمر للإشارة إلى تصلب رجال الكنيسة الغربية في مواجهة التحرر السياسي والفكري والعلمي في أوروبا، وللدلالة على تصلب رجال الكنيسة و«راديكاليتهم» (أي تعصبهم وتصلبهم وإصرارهم على الأصول القديمة دون تجديد). ولكنها أصبحت تشير فيما بعد إلى العكس وإلى التغيير، ليس بمعنى العودة للجذور فقط، ولكن التغيير عمومًا بشكل جذري؛ حيث أصبحت تنسب إلى جذور الشيء، ويقال إن «الجذريون» أو «الراديكاليون» هم الذين يريدون تغيير النظام الاجتماعي والسياسي من جذوره، ولهذا فسرها البعض على أنها تعبر عن الإصلاح الأساسي من الأعماق أو الجذور.

لكن الغرب صبغ مصطلح «الراديكالية» بمعنى آخر وهو التطرف، وأضاف إليه معنى العنف والإرهاب، وألصقه بالإسلام والمسلمين في العصر الحديث، وقد أصبح أكثر ارتباطًا في الوقت الراهن بالتيارات الإسلامية في إشارة لسعيها لتغيير الواقع الحالي من جذوره والعودة إلى الجذور والأصول الأولى[1].

ب- مصطلح التسامح وعلاقته بمصطلح الأصولية:

من المصطلحات الموجهة والمرتبطة أيضًا باصطلاح الأصولية والذي استخدمته الدول الأوروبية من قبل في القضاء على الخلافة الإسلامية العثمانية مصطلح «التسامح». فالتسامح قيمة معتبرة في الشريعة الإسلامية، وفق المقاصد الشرعية، لكن له ضوابطه الشرعية وميادين ومواقيت للاستعمال حددها

---

(١) الراديكالية: الموسوعة الحرة- ويكيبيديا.

العلماء، وهذا يذكر بما أسلفناه من أن المصطلح قد يكون عربيا وإسلاميا في لفظه لكن استعماله وما يعبر عنه ومقصد المتلفظ به يختلف عن ظاهره.

الإشكال إذن ليس في التسامح فقد عرفته الشريعة الإسلامية والتاريخ الإسلامي، ولكن الإشكال يكمن في توظيف الغرب لمصطلح التسامح لتحقيق مآرب خاصة به، فمن خلال دراسة «علي أومليل» لمفهوم التسامح وفق المنظور الغربي والتي حملت عنوان: «المقارنة لمفهوم التسامح في الاستعمالين الغربي والإسلامي»، استخلص «أومليل» أن: «التسامح الغربي كان وليد حروب القرن السادس عشر الدينية في أوروبا، وأن استعماله أدى في نهاية المطاف إلى التسليم بحق الاختلاف في الاعتقاد والرأي وإقرار حريتهما، وأنه مع التدخل الأوروبي في البلاد الإسلامية استعمل هذا المبدأ لمقاصد أخرى؛ فباسمه سعت القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر إلى تفكيك الدولة العثمانية، وإلى أن تنزع منها الحماية على الأقليات غير الإسلامية. لهذا وقف علماء الأمة ضد مفهوم التسامح ودافعوا عن نقيضه التعصب لا كمبدأين في ذاتهما بل بحسب دلالتهما وما يقصدان إليه، فامتداح التسامح ونبذ التعصب هما في رأي علماء المسلمين حينها دعوة تخفي قصدًا معينًا وهو النيل من وحدة الأمة مصدر قوة المسلمين»[1].

الغرب بين توظيف مصطلح الأصولية وتذويب الهوية الإسلامية:

١- الغرب وتصنيف المسلمين:

الصراع العقدي بين أهل الكتاب والإسلام من ناحية، والمطامع الاستعمارية للغرب العلماني في العالم الإسلامي من ناحية أخرى، جعلاهم يستثمرون مصطلح الأصولية «التنفيري» لمواجهة الدفع الإسلامي من قبل علماء المسلمين اليقظين ومن قبل اليقظة الإسلامية الجماهيرية.

(١) على أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، ١٩٨٥، ط١، ص٨٢. نقلاً عن؛ سعيد شبار: الاصطلاحية الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ص ٧٠٣-٧٠٤.

فالغرب عندما يتعامل مع العالم الإسلامي فإنه يقسمه إلى ثلاث شرائح (علمانية - إصلاحية – وأصولية).

ويضع استراتيجياته وفقًا لهذا التقسيم الذي توضحه مذكرة مرفوعة للكونجرس الأمريكي بعنوان: «المسلمون الأصوليون وسياسة الولايات المتحدة» والتي أعدها «دانييل بايبز» الأستاذ الزائر بمركز جامعة هارفارد لدراسات الشرق الأوسط والتي جاء فيها:

«هناك ثلاثة مداخل للإسلام هي: المدخل العلماني، والمدخل الإصلاحي، والمدخل الأصولي. وتفصيلها كالآتي:

أ- المدخل العلماني: يرى دانييل بايبز أن المسلمين العلمانيين يعتقدون أن تحقيق النجاح في العالم الحديث يتطلب أن يطرح بعيدًا كل شيء يقف في طريق محاكاة الغرب، ولهذا فإنهم اقترحوا الانسحاب الكامل للدين من الحياة العامة، ورفضوا بناء على ذلك الالتزام بأوامر الشريعة من زواج للرجل بأكثر من واحدة، أو أن يكون رئيس الدولة مسلمًا بالضرورة، وقد خضعت تركيا للمبادئ العلمانية كما فعلت دول أخرى ذلك.

ب- المدخل الإصلاحي: يوضح (بايبز) أنه في الوقت الذي طرح فيه العلمانيون الشريعة بعيدًا واحتضنوا المدنية الغربية، دمج الإصلاحيون المسلمون الاثنين معًا، وفسروا الشريعة بطريقة تجعلها متطابقة مع طرائق الغرب، ويسروا عملية قبول الممارسات الغربية التي رغبوا في تبنيها. فقد حول المصلحون الإسلام إلى دين ذي نمط خاص، وقد تأثر العديد من المسلمين بهذا المدخل الإصلاحي وأقروه لسياستهم.

ج- المدخل الأصولي: يبين (بايبز) أنه على عكس الجماعتين السابقتين من العلمانيين والإصلاحيين، فإن هناك الأصوليين الذين يرون أن الشريعة يجب أن تطبق بكل تفاصيلها وأن أوامر الله ونواهيه يجب أن تنفذ كاملة، وأن ذلك إلزام على المسلمين جميعًا وهو في نفس الوقت المصدر الأساسي لقوتهم، وأن الشريعة

صالحة للتطبيق اليوم، كما كانت صالحة للتطبيق في الماضي، وفي الوقت الذي يقبل فيه العلمانيون والإصلاحيون المدنية الغربية، يرفض الأصوليون الغرب كلية، وهم يصرون على عدائهم الدائب للولايات المتحدة، في الوقت الذي فيه للاتجاهين الآخرين وجهات نظر مختلفة عن أمريكا ومنهم من يفضلها»[1].

وقد حدد الغرب معركته في العالم الإسلامي مع الشريحة الثالثة الموسومة بالأصولية، والتي وضع لها إطارًا وصفيًا يشابه الإطار الموضوع للأصولية المسيحية.

٢- الموسوعة البريطانية ورسم صورة وصفية لما أسموه بالأصولية الإسلامية:

تقسيم الكونجرس الأمريكي السابق للمسلمين تقاربت معه الموسوعة البريطانية في تصنيفها، لتقوم بعده برسم صورة وصفية ذات دلالات عقدية وسياسية لما أطلقت عليه الأصولية الإسلامية، معتبرة تلك الدلالات أمورًا منبوذة يجب مواجهتها والحد من تنامي المؤمنين بها، لأنها في تصورها تمثل خطرًا حقيقيًا على المصالح الغربية وعلى ما أسموه نهضة العالم الإسلامي وثقافة السلام العالمية. ويلمس المدقق البصمة اليهودية في وضع الدلالات وتوجيهها الذهني للمواطن الغربي المهيأ مسبقًا لرفض الأصولية المسيحية.

*** ويمكن عرض التصور البريطاني لمن أطلق عليهم وصف الأصوليون الإسلاميون من خلال تحليل رؤية الموسوعة البريطانية لما تطلق عليه الأصولية الإسلامية وذلك بالطريقة التالية:**

١- ترى الموسوعة البريطانية أن الأصوليين الإسلاميين يصرون على التفسير الحرفي للكتاب المقدس «القرآن الكريم».

---

(١) د. أحمد إبراهيم خضر: الإسلام والكونجرس (حقائق ووثائق.. حول ما أسماه الأمريكيون بحركة الأصولية الإسلامية)، دار المعالم الثقافية، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٤، ص ٣٣٩-٣٤٠.

٢- ترى الموسوعة أنهم يصرون على أن الدين يشمل جميع نواحي الحياة، وبالتالي فالدين والسياسة لا يمكن فصلهما.

٣- تصفهم الموسوعة بأنهم متزمتون revivalists، وهذا الوصف بالتزمت ترجعه الموسوعة لدعوتهم للعودة إلى نقاء الإسلام كما جاء به النبي محمد ﷺ وطبق طوال التاريخ الإسلامي.

٤- توضح الموسوعة البريطانية أنهم يعتقدون أنهم منخرطون في حرب مقدسة، وجهاد ضد الأعداء.

٥- تبين الموسوعة أن لديهم تصورات عن مؤامرات يهودية وماسونية، وأن تلك التصورات بنظر الموسوعة مأخوذة مباشرة من الكتابات المعادية للسامية Messianism.

٦- ترى الموسوعة البريطانية أن الأصوليين الإسلاميين مستائين من هيمنة الغرب السياسية والاقتصادية على الشرق الأوسط.

٧- تصور الموسوعة الأصوليين بأنهم يكنون العداء للغرب ومن صور هذا العداء رفض الحداثة كلية.

٨- وتبين أنه على الرغم من رفضهم للحداثة فإنه تجدر الإشارة إلى أن الإسلاميين لا يرفضون التكنولوجيا الحديثة.

٩- تعتبر الموسوعة البريطانية الأصولية الإسلامية السنية أكثر خطورة من الأصولية الإسلامية الشيعية.

١٠- تضرب الموسوعة البريطانية مثالاً على من تراهم أصوليين، وهي حركة حماس الفلسطينية، والتي ترى الموسوعة أنها أنشئت أساسًا لمقاومة ما ينظر إليه على أنه احتلال لأرضهم من قبل إسرائيل، وتوضح الموسوعة أن الحركة ملتزمة أيضًا بإنشاء دولة إسلامية بحتة. وأنها تعارض فكرة قيام دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، وتصر على القتال والجهاد لطرد الإسرائيليين من كل من: فلسطين، من نهر الأردن إلى البحر الأبيض

المتوسط، ومن لبنان إلى مصر. حيث تذكر الموسوعة أن ذلك ما تجعله حركة حماس مبررًا لما وصفته الموسوعة بالهجمات الإرهابية على الإسرائيليين[1].

٣- الغرب بين فرض نظريات العلمنة ونقده رفضها من قبل الإسلام ومن وصفهم بالأصوليين:

نظريات التحديث العلمانية التي يحاول الغرب فرضها على العالم وينتقد بشدة أي محاولة لرفضها من قبل الإسلام ومن أسماهم الأصوليين ـ في الوقت الذي يوضح الغرب أنهم يقبلون بالتكنولوجيا الحديثة ـ هي نظريات رفضت لعدائها الواضح للدين عامة والإسلام خاصة ومحاولة ولوجها على حساب الإسلام، يقول السفير والخبير الأمريكي «د.هيرمان اليتز»[2] في تقريره أمام الكونجرس الأمريكي «إن النظريات الأمريكية عن التحديث قد رفضت الدين تمامًا، ورفضت الإسلام بصفة خاصة، ولم تعطه وزنه الحقيقي، بل كانت تتمسك بمقولة أن هذا الإسلام العتيق هو أحد العوامل المعوقة للتحديث، وقد أظهر خبراء التحديث فهمًا سطحيًا لإمكانية تطبيق الإسلام في الحياة المعاصرة، وكانت توصياتهم في هذا الصدد قصيرة النظر. لقد أثبت الإسلام على عكس ما نحاه الخبراء بأنه حي وقوي وقادر على مواجهة الحكومات التي قبلت بشكل أعمى هذه الصور من التحديث، واعتقدت أنها في حاجة إليها وأنها بإمكانها إجبار

---

(١) Islamic fundamentalism: In Encyclopedia Britannica Online;
http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191955/fundamentalism

(٢) هيرمان إليتز: أستاذ العلاقات الدولية في جامعة بوسطن- خدم في المخابرات العسكرية الأمريكية – كان سفيرًا للولايات المتحدة في مصر في الفترة من ١٩٧٣-١٩٧٩. يحمل عدة درجات للدكتوراه، عضو في العديد من الجمعيات العلمية وخاصة المتعلقة بدراسات العالم الإسلامي. وهو خبير متمرس في شؤون العالم الإسلامي، كتب تصوراته عن الإسلام وما يسمى بالأصولية الإسلامية ما يعتبره خلاصة خبرة خمسة وثلاثين عامًا قضاها بين المسلمين وذلك في تقريره للكونجرس الأمريكي.

شعوبها على قبول صور التحديث هذه حتى ولو كان ذلك على حساب القيم الاجتماعية عميقة الجذور في الثقافة الإسلامية»[١].

٤- مصطلح الأصولية وهاجس الخوف من الإسلام:

هناك دراسات غربية كثيرة دأبت على الحديث عن العلاقة بين ما وصفوه بالأصولية الإسلامية والغرب الرأسمالي، وقد لوحظ على هذه الدراسات أنها تنضح بالخوف من الإسلام والحركات الإسلامية المرتبطة به، والتي أضحت في تصورهم تشكل تهديدًا للحضارة العالمية بوجه عام، والحضارة الأوروبية بوجه خاص.

فوفقًا لهذه الدراسات أصبح العالم الآن يعيش ما يصفونه بعصر التهديد الإسلامي (The era of Islamic threat).

خاصة مع زيادة انخراط الإسلام في المجالات السياسية، ومن ثم ووفقًا لهذه الكتابات فقد دعا الغرب إلى «وجوب تحرك الساسة والباحثين للتصدي لشبح specter الأصولية السياسية الإسلامية وأن تتضافر الجهود من أجل القضاء عليها قبل أن يتفاقم خطرها»[٢].

٥- الغرب وبدائل ما وصفوه بالأصولية الإسلامية:

انطلاقًا من الخوف مما وصفوه بالأصولية الإسلامية توضح الأمم المتحدة موقفها من العالم الإسلامي، فنجدها تشيد بالصوفية، وتحذر من المتمسكين بتعاليم الإسلام بعد نعتهم بالغلاة المتطرفين حيث تقول: «إن العالم الإسلامي عبارة عن فسيفساء، غالبًا ما ينظر إليها الغرباء عنه كما لو كانت كتلة متجانسة. فالتقاليد التعددية الإسلامية العريقة التي يعتز بها المسلمون أنجبت محدثين

---

(١) د. أحمد إبراهيم خضر: الإسلام والكونجرس (حقائق ووثائق.. حول ما أسماه الأمريكيون بحركة الأصولية الإسلامية)، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨.

(٢) أحمد حسين حسن: الجماعات السياسية والإسلامية والمجتمع المدني؛ دراسة في إستراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٤-٣٥.

وتقليديين، منهم المتصوفة الذين يحاولون الجمع بين عدة مدارس فكرية، وغلاة الدين ممن لا يأخذون سوى بظاهر النص كما نزل في القرآن الكريم. لذا يجب علينا أن نوحد جهودنا للتصدي للتطرف المتنامي للأسف، ومما يشكل واحدًا من أشد الأخطار التي يواجهها عالمنا اليوم، نزعة التطرف هذه التي تقسم البشرية إلى جماعات أو فئات تقصي بعضها بعضا، وتخون كل من يحاول عبور الخطوط الفاصلة، ولعل الإسلام هو أكثر من تضرر من هذه النزعة. فقد اكتسحت النظريات المتحجرة ساحته، وأصبحت تعرقل تقدم المسلمين وتهدد أمنهم في جميع أنحاء العالم»[١].

وحتى يتم علاج هذا الأمر والقضاء على ما يوّصفه الغرب بالإسلامفوبيا أو الخوف من الإسلام دعت الأمم المتحدة إلى ضرورة أن تنبع الحلول من داخل الإسلام نفسه - ربما في إطار مبدأ (الاجتهاد) الإسلامي، الذي يعني التفسير الحر للأمور. إن تلك المصارحة وذلك الانفتاح على ما هو جيد وما هو سيئ في ثقافاتهم وثقافات غيرهم، قد يتيح طريقًا مفيدًا جدًا تمضي عليه هذه المسألة وغيرها.[٢]

وفي ذات الإطار وتحت عنوان «السياسة الخارجية الأمريكية والتجديد الإسلامي» أصدر معهد السلام الدولي بواشنطن United States Institute of Peace (USIP) دراسة حول دور الولايات المتحدة في وضع إطار يساهم في تحديد طبيعة المناقشات والجدل الدائر الآن داخل المجتمعات الإسلامية بين ما يسمى بالتيارات السلفية الأصولية، و«تيار التجديد الإسلامي». وتحاول الدراسة لفت نظر واشنطن إلى أن الحركات الإسلامية المعتدلة في أنحاء العالم، أو ما سمي

---

(١) رسالة الأمين العام للأمم المتحدة إلى مؤتمر «الإسلام في عالم تعددي»، ألقاها في فيينا نيابة عنه الأخضر الإبراهيمي المستشار الخاص للأمين العام للأمم المتحدة، الاثنين ١٤ نوفمبر ٢٠٠٥، مجموعة وثائق الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠٠٥.

(٢) كلمة الأمين العام للأمم المتحدة في الحلقة الدراسية لإدارة شؤون الإعلام عن «مجابهة التعصب ضد الإسلام: التثقيف من أجل التسامح والتفاهم»، الثلاثاء ٧ / ديسمبر ٢٠٠٤، مجموعة وثائق الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠٠٤.

في البحث «حركة التجديد الإسلامي» تمثل أهمية بالنسبة للولايات المتحدة وذلك امتلاكها عناصر القدرة على دفع عملية الإصلاح والتطور وفق الرؤية الغربية، إضافة إلى محو وكشف ما أسماه الباحث بالتطرف الديني الذي يرى أنه ساعد على انتشار الكراهية والمشاعر السلبية داخل البلدان الإسلامية تجاه الثقافة الغربية بمجتمعاتها المختلفة[1]. وعلى نفس الوتيرة دندن تقرير «مؤسسة راند (٢٠٠٧) والذي حمل عنوان: «بناء شبكات مسلمة معتدلة» حيث دعا إلى ضرورة قيام الولايات المتحدة الأمريكية بتوفير المساندة لما أسماهم التقرير بالإسلاميين المعتدلين وذلك من خلال بناء شبكات واسعة وتقديم الدعم المادي والمعنوي لهم لبناء حائط صد في مواجهة الشبكات الأصولية.

٦- مصطلح الأصولية وموقفه من المذهب الحنبلي:

تقرير الحرية الدينية الأمريكي يحاول التضييق على مذهب الإمام أحمد ويدعو أتباعه إلى التسامح، ملوحًا بأن الدول التي تتبع هذا المذهب ينتشر بها عدم التسامح والعقيدة المتطرفة، وعليه فإنها يجب أن توقف توزيع المطبوعات الدعوية التي ترى الولايات المتحدة الأمريكية أنها لا تدعو إلى التسامح بمنظوره الغربي، فقد أشار تقرير الحرية الدينية للعالم ٢٠٠٦ إلى أن وزارة الخارجية الأمريكية صنفت المملكة العربية السعودية كدولة مثيرة لقلق خاص. واجتمع مسؤولون حكوميون أميركيون مع الحكومة السعودية لإثارة بواعث قلقهم حول توزيع المطبوعات المتعلقة بما وصفه التقرير بعدم التسامح والأيدلوجية المتطرفة، وبحثوا حاجة الحكومة السعودية إلى التقيد على الدوام بالتزامها العلني بالسماح للعبادة الدينية الخاصة لغير المسلمين، والقضاء على التفرقة ضد الأقليات

---

(١) د.عبد السلام مغراوي: السياسة الخارجية الأمريكية والتجديد الإسلامي، معهد السلام الدولي (United States Institute of Peace (USIP واشنطن.
كاتب هذه الدراسة الدكتور عبد السلام مغراوي خبير في شؤون الإسلام والجماعات الإسلامية، وهو مدير برنامج مبادرة العالم الإسلامي بمعهد السلام الدولي بواشنطن.

وتشجيع التسامح نحو غير المسلمين واحترام حقوق المسلمين الذين لا يتبعون المذهب الحنبلي المحافظ للمسلمين السنّة»[1].

٧- مصطلح الأصولية والحرب على الإرهاب:

يحاول الغرب وبخاصة الأمريكان من خلال مصطلح التطرف الربط بين مصطلحي الأصولية والإرهاب، وعليه فهو يحاول استخدام الإرهاب في القضاء على من وصفهم بالأصوليين وذلك عبر مجموعة من التدابير والإجراءات عرفت عالميًا بالحرب على الإرهاب.

فالإرهاب ذلك المصطلح المطاطي غير المعرف تُرفض أيَّة محاولة لوضع تعريف محدد له، فقد دعا «أثنار» رئيس الوزراء الأسباني السابق خلال جلسة لمجلس الأمن في مايو ٢٠٠٣ إلى «ضرورة وضع لائحة عالمية موحدة للمنظمات الإرهابية. وقد أثار ذلك ردود فعل متباينة بين الدول الأعضاء وفي مقدمتهم الولايات المتحدة وبريطانيا، حيث رفضت بريطانيا الاقتراح كلية مشيرة إلى أن اتخاذ مثل هذا الإجراء يفترض اتفاقًا دوليًا على تحديد ماهية الإرهاب»[2].

ربما الرفض البريطاني نجد له تفسيرًا عند الكاتب المصري فهمي هويدي الذي يقول: «في إحدى الندوات التي شهدتها في لندن لمناقشة الأوضاع في العالم العربي بعد ١١ سبتمبر – والتي كانت بدعوة من وزارة الخارجية البريطانية – أثير موضوع التطرف وفي محاولة تعريفه قال أكاديمي بريطاني: إن هناك تعريفات كثيرة للتطرف. لكنه من متابعته للمناقشات والممارسات التي جرت حول الموضوع خلص إلى أن التطرف أصبح في حقيقة الأمر كل كلام أو سلوك لا يعجبنا»[3].

---

(١) تقرير الحرية الدينية في العالم ٢٠٠٦: حالة المملكة العربية السعودية، الموقع الإلكتروني لوزارة الخارجية الأمريكية.

(٢) جلسة لمجلس الأمن حول الإرهاب: مجموعة وثائق مجلس الأمن: منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، مايو ٢٠٠٣.

(٣) فهمي هويدي: أنياب الديمقراطية الموعودة، الأسبوع القاهرية، العدد ٣٤٠، ٨ سبتمبر ٢٠٠٣.

والقاعدة التي وضعها الأكاديمي البريطاني هي المفسرة لكافة تصرفات الغطرسة الأمريكية نحو العالم الإسلامي. فنجد المستشار بوزارة الخارجية الأمريكية «زيليكو»: «يقول إن أمريكا ترى نمو ـ ما أسماه ـ التطرف الإسلامي العنيف المتمثل في صعود الإسلام السياسي، والذي أشار إليه الرئيس بوش باستعمال عبارة أكثر شيوعًا وأقل أكاديمية هي: الراديكالية الإسلامية»[1].

٨- مصطلح الأصولية في خطاب الرئيس الأمريكي السابق:

الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن يرى أن ما يوصف بالأصولية الإسلامية تستغل الإسلام لخدمة رؤية سياسية تتسم في رأي بوش بالعنف وتهدف في رؤيته إلى: «تأسيس امبراطورية استبدادية تنكر بنظره كل الحريات السياسية والدينية عن طريق الإرهاب والتدمير والتمرد».

ويوضح بوش أن من وصفهم بالأصوليين الإسلاميين الذين هم بنظره متطرفين يريدون الآتي:

أولاً: يلفت بوش نظر شعبه إلى أن من وصفهم بالأصوليين يريدون إنهاء النفوذ الأميركي والغربي فيما سماه بالشرق الأوسط الكبير.

ثانيًا: يوضح بوش أنهم يريدون استغلال الفراغ الذي ينجم عن التراجع الأميركي، وذلك لاكتساب السيطرة على بلد ما، وإيجاد قاعدة تشن منها هجماتها وتسير حربها ضد الحكومات المسلمة، التي يرى بوش أنها غير متطرفة.

ثالثًا: يرى بوش أن من أسماهم بالمتطرفين يعتقدون بأن السيطرة على بلد واحد ستحشد لهم جماهير المسلمين، مما سيمكنهم من إسقاط كل الحكومات الموسومة عنده بالمعتدلة في المنطقة الإسلامية، والسعي لإقامة خلافة إسلامية وصفها بوش بأنها راديكالية متطرفة تمتد من إسبانيا إلى إندونيسيا. ويوضح بوش

---

(١) المستشار بوزارة الخارجية الأمريكية زيليكو: خطاب بعنوان «بناء الأمن في الشرق الأوسط الكبير»، ألقي بتاريخ ١٥/٩/٢٠٠٦ في معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، واشنطن، الموقع الالكتروني لوزارة الخارجية الأمريكية.

أنه باكتساب قوى اقتصادية وعسكرية وسياسية أكبر سيتمكنون من القضاء على الكيان الصهيوني.

رابعًا: يرى بوش أن من وسمهم بالأصوليين المتطرفين استخدموا على مدى السنين قائمة طويلة من الذرائع والحجج للعنف، منها الوجود الصهيوني في فلسطين، أو الوجود العسكري الأميركي في السعودية، وأفغانستان والعراق، أو الحروب الصليبية قبل ألف سنة.

ويقول بوش هناك رد واحد فعال في مواجهة مثل هذا العدو الجديد المشابه للأيديولوجية الشيوعية؛ وهو أن أمريكا لن تتراجع أبدًا ولن تتنازل ولن تقبل بأي شيء دون النصر الكامل.(١)

٩- مصطلح الأصولية واستخدام الإنترنت:

العلاقة بين الأصولية والإنترنت تشكل قلقًا من نوع خاص للولايات المتحدة الأمريكية، حيث يقول البروفسير «جيرولد بوست»: «ومن التحديات المفزعة بشكل خاص في موضوع التطرف، التحدي الذي تشكله (وسائل الإعلام الجديدة)، قنوات الأخبار المتواصلة كفضائية الجزيرة وأيضًا الإنترنت بصورة خاصة»(٢).

لذلك فقد استدعى الأمر إجراء دراسات خاصة حول هذا الموضوع، فقد كشفت دراسة أمريكية تناولت ما أسموه توظيف التطرف الإسلامي للإنترنت «أنه كان هناك في عام ٢٠٠٦ حوالي ٤٨٠٠ موقع إلكتروني إسلامي متطرف تغزل وتنشر رسالة الكراهية المناهضة للغرب، وتسهم في تكوين الهويات

---

(١) الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن: خطاب في احتفال لإحياء ذكرى هجمات ١١ سبتمبر، ٦ أكتوبر ٢٠٠٥، نص الخطاب بالموقع الالكتروني لوزارة الخارجية الأمريكية.

(٢) جيرولد بوست: الهوية الجماعية: غرس الكراهية منذ نعومة الأظافر، دراسة منشورة على الموقع الالكتروني لوزارة الخارجية الأمريكية، ٢٠٠٨.

وجيرولد بوست هو طبيب وأستاذ في الطب النفسي وعلم النفس السياسي والشؤون الدولية، ومدير برنامج علم النفس السياسي بجامعة جورج واشنطن بمدينة واشنطن.

الجماعية لإرهابيي الغد». وأضافت الدراسة: «أن غالبية المنظمات الموصوفة بالإرهابية النشطة (التي يبلغ عددها أكثر من أربعين) لديها موقع أو أكثر على شبكة الإنترنت وتستخدم عدة لغات مختلفة. ومن هذه المواقع الالكترونية الموسومة من قبل الغرب بالإرهابية: «حركة المقاومة الإسلامية حماس»، كتائب شهداء الأقصى الفلسطينية، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، منظمة الجهاد الإسلامي الفلسطينية[1]،حركة أوزبكستان الإسلامية، جبهة مورو الإسلامية للتحرير في الفلبين، حركة التمرد في الشيشان، حزب المجاهدين في كشمير»[2].

١٠- آليات مواجهة الغرب لما يصفونه بالأصولية والإرهاب:

لمواجهة ما يراه الغرب إرهابًا أصوليًا اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة إستراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب في ٨ سبتمبر ٢٠٠٦.

وهذا يمثل المرة الأولى التي تتفق فيها الدول الأعضاء على إطار استراتيجي وعالمي شامل لمكافحة الإرهاب[3].

---

(١) الوثائق الغربية تصنف المقاومة الفلسطينية على أنها نموذج للإرهاب العالمي، ومن ثم فإن الاستخدامات الأكاديمية والإعلامية تتعامل مع المقاومة الفلسطينية ضد الكيان الصهيوني على أنها إرهاب ليهود يسعون للسلام، وقد حاولت بعض الدراسات الغربية دراسة المكونات النفسية والشخصية للمقاوم بحثًا عما وصفوه التنشئة على الإرهاب، وفي ذلك ينقل «جيرولد بوست» في دراسته النفسية لسلوك الاستشهادي، مقابلات حية أجراها مع عناصر فلسطينية مقاومة وصفها في دراسته بالإرهابية. لمزيد من التفاصيل انظر: جيرولد بوست: الهوية الجماعية: غرس الكراهية منذ نعومة الأظافر، دراسة منشورة على الموقع الالكتروني لوزارة الخارجية الأمريكية، ٢٠٠٨.

(٢) Gabriel Weimann، Senior Fellow: Terror on the Internet: The New Arena، The New Challenges، United States Institute of Peace-Washington، 2004.

(٣) التدابير الدولية التي وضعتها دول العالم لمواجهة ما يطلقون عليه الإرهاب يتضح لمحللها أنها جميعًا تحاصر الإسلام والمسلمين ومؤسساتهم الخيرية وأرصدتهم الخارجية في البنوك الغربية، وقد حاولنا من قبل تقديم رؤية تحليلية لتلك التدابير وخطورتها على المسلمين وممتلكاتهم، وقد نشرت بالتقرير الاستراتيجي السنوي الصادر عن مجلة البيان انظر: الهيثم زعفان: التدابير الدولية ومصادرة الخيرات الإسلامية، التقرير الاستراتيجي الثاني «مستقبل العالم الإسلامي- تحديات في عالم متغير»، الفصل التاسع، مجلة البيان، الإصدار الثاني، ١٤٢٥هـ.

ويمكن تلخيص عناصر الاستراتيجية بالصورة التالية:

«مساعدة البلدان في تعزيز التشريعات المحلية لحماية حقوق الإنسان من أجل الامتثال للمعايير الدولية - تشجع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة على الحوار بين الحضارات والثقافات والشعوب، بما يشمل الحوار بين الأديان والعقائد - دعم برنامج الأمم المتحدة الذي يحمل اسم «ثقافة السلام» -تشجيع قيام إدارة شؤون الإعلام بالأمم المتحدة للحوار والاحترام والتسامح والتنوع الثقافي. وفي ذلك الصدد نظمت الإدارة سلسلة من الحلقات الدراسية التي تحمل عنوان (التخلص من عدم التسامح) ـ التشجيع على تعزيز حماية حقوق الإنسان، وتقديم المساعدة التقنية والتدريب، واستحداث أدوات لمساعدة العاملين في هذا المجال»[١].

يلاحظ أن معظم التدابير السابقة تدور حول توظيف مبادئ حقوق الإنسان العالمية في مواجهة ما أسموه الإرهاب، وهو يؤكد ما ذهب إليه كوفي عنان، الأمين العام السابق للأمم المتحدة من قبل، عندما قال أمام مجلس الأمن: «ليكن الأمر واضحًا للجميع، لا توجد مقايضة بين اتخاذ الإجراءات الفعالة لمكافحة الإرهاب وحماية حقوق الإنسان. بل على عكس من ذلك، أعتقد أنه سيتبين لنا على المدى الطويل أن حقوق الإنسان، إضافة إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، هي أفضل سبل الوقاية من الإرهاب»[٢].

وفي ذات الصدد يقول دونالد رامسفيلد وزير الدفاع الأمريكي السابق «وما يغضب المتطرفين بشكل خاص هو المساواة الممنوحة للمرأة وحرية التعبير، اللذان يشكلان السمتين المميزتين للمجتمعات الحرة»[٣].

---

(١) إستراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب: منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠٠٦.

(٢) كوفي عنان: حقوق الإنسان والحرب على الإرهاب: منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠٠٥.

(٣) وزير الدفاع الأميركي السابق دونالد رامسفيلد: مقالة رأي عن الإسلام والإرهاب، نُشرت لأول مرة في صحيفة الفاينانشال تايمز، نص المقال في نشرة واشنطن ٣ أغسطس ٢٠٠٥، الموقع الالكتروني لوزارة الخارجية الأمريكية.

حرية التعبير هذه التي يحاول الحزب الجمهوري الأمريكي استخدامها في الحرب على ما يوصف بالإرهاب وتحجيم ما سموه المد الأصولي تم توظيفها بصورة مسيئة لرسول الله ﷺ، ننقلها فقط لنبين حجم الكراهية التي يكنها هؤلاء للدين الإسلامي والمسلمين: «ففي مارس ٢٠٠٨ أعلنت مجلة (هيومن إيفنتس) الأمريكية الأسبوعية المقربة من اليمين الأمريكي والمحافظين والحزب الجمهوري، أنها ستوزع نسخًا مجانية من كتاب للكاتب الأمريكي الأصولي «روبرت سبنسر» اسمه: «الحقيقة حول محمد (ﷺ)، مؤسس أكثر ديانة غير متسامحة في العالم»[1]».

والكتاب ينتقد حث رسول الله ﷺ المسلمين على قتل اليهود، ويتهم الكاتب الرسول ﷺ في كتابه «بخيانة العهد» في«اتفاقية الحديبية» وأشار الكاتب أن هذا هو ما وضع مثالاً لنقض العهد يقتدي به المسلمون منذ ذلك الحين.

وتذكر الجريدة في بيانها الترويجي ادعاءات تقول إن النبي محمد ﷺ قد قال: «نصرت بالإرهاب» وتم استخدام كلمة «تيروريزم» بالإنكليزية التي تعني في المعنى المتداول «الإرهاب».

ويقول البيان إن الكتاب يشرح «كيف استخدم محمد ﷺ جاذبية الجنة الإسلامية من أجل حث محاربيه على الحرب بشراسة من أجل أن يمد حكمه هو» الأمر الذي خلق اضطرابات في العالم حتى الآن.

عذرًا رسول الله فإن شانئك هو الأبتر.

هذا وقد تبنت الكاتبة الأمريكية الرائجة «آن كولتر» الترويج للكتاب

ويذكر أن «آن كولتر» نفسها كاتبة عمود في الجريدة الأسبوعية وتعتبر من أبرز الكتاب المحافظين لليمين الأمريكي المتشدد ومن أشهر ما كتبته: «إن علينا مهاجمة الدول الإسلامية وقتل قادتهم وتحويلهم إلى المسيحية، إننا لم نتردد في

---

(١) الكتاب صدر في عام ٢٠٠٦ عن دار نشر ريجنري المتخصصة في الكتب المحافظة وكتب اليمين الأمريكي، وكانت تتخصص في الماضي في الكتب المناهضة للشيوعية (لنلحظ هنا العلاقة المستمرة في أكثر من موضع بين الحرب الباردة والحرب على الإسلام).

ملاحقة هتلر وكبار مساعديه، وقد قصفنا المدن الألمانية ودمرناها وقتلنا مدنيين، كنا يومها في حرب ونحن الآن في حرب أيضا»[(١)].

هل هذه هي حرية التعبير التي ستواجه بها أمريكا ما وصفوه بالأصولية والإرهاب؟ وهل هذه هي الحرية التي لو تمسك بها المسلمون لتقدموا ونهضوا وتحقق لهم الرخاء والرفاهية؟.

بعد كل ما سبق من تدابير وخطوات مضادة باستخدام تعبيرات تنفيرية وإجراءات زجرية (عقوبات) مبنية على مصطلح الأصولية ومن بعده التطرف والإرهاب، هل سينجح الغرب في تحقيق مآربه؟ الرد يأتينا من عندهم هم يقول السفير والخبير الأمريكي «د.هيرمان اليتز» في تقريره أمام الكونجرس الأمريكي: «في حكمي لن تبتعد الأصولية الإسلامية عن الساحة، بل على العكس من ذلك سيبقى تشددها حيًا لفترة من الزمن بسبب هذه العوامل الممتزجة مع بعضها مثل (التناقضات الاقتصادية والاجتماعية السائدة، فساد نظم الحكم القائمة، ركود عملية السلام، تصرفات إسرائيل، تأييد الولايات المتحدة لإسرائيل) فمنذ عدة قرون حينما كان الإسلام يسود المنطقة كان اليهود والنصارى يعيشون كذميين تحت حماية الدولة العثمانية لكن الموقف قد تغير اليوم، الآن في إسرائيل وفي الأراضي المحتلة وفي القدس يعيش المسلمون كذميين وكمواطنين من الدرجة الثانية، إنه من الصعب على أي مسلم يعيش وفي خياله دائمًا تاريخه العظيم أن يقبل أن يكون مواطنًا من الدرجة الثانية، ولهذا فإن إقرار الولايات المتحدة بأن يعيش المسلمون كمواطنين من الدرجة الثانية يجعلها هدفًا لانتقادات الأصوليين.

وعليه إذا لم تفهم أمريكا الأسباب والدوافع الحقيقية التي وراء تصرفات الأصوليين، فإنها لن تفهم مطلقًا طبيعة الصراع الإسلامي الأمريكي الحالي»[(٢)].

---

(١) كتاب مثير للجدل لمؤلف أمريكي متطرف يسيء فيه للرسول محمد ﷺ، صحيفة أمريكا إن أرابيك، واشنطن، مارس ٢٠٠٨، الموقع الالكتروني للصحيفة.

(٢) د. أحمد إبراهيم خضر: الإسلام والكونجرس (حقائق ووثائق.. حول ما أسماه الأمريكيون بحركة الأصولية الإسلامية)، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٠-٣٣.

خاتمة

إن المصطلحات الغربية التي صيغت في الأساس صياغة معظمها علمانية، وكما تبين من الدراسة فإن لها موقفًا معاديًا من الدين بصفة عامة أورثته ظروف تاريخية عدائية بين الكنيسة والمتمردين على دينها المحرف.

وهذه المصطلحات بمضامينها موجهة في الأساس للمواطن الغربي، لتكون بمثابة ميثاق أخلاقي بين أفراد المجتمع الغربي. وهي اصطلاحات بها حق وباطل فلو كانت حقًا كاملاً لوافقت الشريعة ولو كانت باطلاً محضًا لرفضها العقل وللفظتها الفطرة، ولكنها تشتمل على حق وباطل.

من هنا ارتفعت بعض الأصوات المنادية بأخذ الحق وترك الباطل، لكن هذا الأمر في حالة مصطلحات الحقيبة العولمية فيه بعض النظر لسببين:

السبب الأول: أن الأطروحات العولمية كما تبين من الدراسة تشترط عدم التجزئة، فعلى المتلقي أن يقبلها كلها، ولا يرفض أي جزء منها بأية ذريعة كانت.

السبب الثاني: أن بروز الحق في المصطلح الوافد واستحسانه يأتي في ظل حقبة تاريخية مغيبة فيها الشريعة الإسلامية، وكثير من المسلمين لا يعلم حكم الشريعة في الأمور التي تنظمها مضامين المصطلحات الوافدة، والجهل بالأحكام هنا نحسب أنه عارض وهو يزول بالتبيان والتطبيق، ولما كان المسلم مطالبًا بالتوحيد، والشريعة تكفلت بضوابط وأحكام التنظيم الإنساني، فنحن إذن مطالبون بالتعامل مع الشريعة الإسلامية وفق ضوابط التوحيد.

كما أن هناك خطورة من الانسياق وراء الدعوات الغربية بالبحث في العلوم الإسلامية عن ما يؤصل للأطروحات الاصطلاحية العولمية، بغض النظر عن المنطلق التناولي، ليتم بعد ذلك المزج بين الطرح الغربي والإسلامي، ففي ذلك إضفاء شرعية على اصطلاحات نشأت في بيئة وثقافة مختلفة كلية عن البيئة الإسلامية، وفي ذلك أيضًا تحقيق رواج لأدوات ترفض الإسلام وتسعى لهدمه، الأمر الذي من شأنه إحداث الالتباس المستقبلي على الأجيال القادمة، بتداخل وامتزاج المضامين الفاسدة مع الحكم الإسلامي للمسألة المعروضة، فتضيع الهوية ويزداد الدين بما ليس فيه ويحدث الإفساد، وهو أمر اعتبره العلماء أشد خطورة على الإسلام من الباطل نفسه.



مصادر الكتاب

أولاً: مصادر عربية:

١- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت.

٢- الإمام ابن كثير، تفسير القرآن الكريم.

٣- شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١ هـ.

٤- د. أحمد إبراهيم خضر: وقفة مع التنوير بين الجدد، مجلة البيان، ع ٩٢، سبتمبر ١٩٩٥.

٥- د.أحمد إبراهيم خضر: أقوال منسية حول « التغريب»، مجلة البيان، ع ٧٨، يوليو ١٩٩٤.

٦- د .أحمد إبراهيم خضر: نحن والمجتمع المدني حقيقة هذه الدعوة ..وماذا وراءها من أهداف؟، مجلة البيان ـ ع (١٥٩)، فبراير ٢٠٠١.

٧- أحمد ثابت: الدور السياسي والثقافي للقطاع الأهلي، الأهرام، ١٩٩٩.

٨- د.أحمد العلمى: «مصطلح العلمانية » أسسه المعرفية وخلفياته الأيديولوجية، فاس، ١٩٩٣.

٩- أحمد حسين حسن: الجماعات السياسية والإسلامية والمجتمع المدني؛ الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠.

١٠- أحمد محمود صبحي: مدى مشروعية وراثة الأعمام – حال كون ذرية المتوفى إناثا، المجلس الأعلى للثقافة.

١١- الأصولية: الموسوعة العربية المسيحية.

١٢- د. الحبيب الجنحاني، د.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣.

١٣- د.الشاهد البوشيخي: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، منشورات القلم، باريس، ١٩٩٣.
١٤- د.المنجى الكعبي: العربية ومشكل الوضع والاصطلاح؛ فاس، ١٩٩٣.
١٥- الهيثم زعفان: التدابير الدولية ومصادرة الخيرات الإسلامية، التقرير الإستراتيجي الثاني لمجلة البيان، ١٤٢٥.
١٦- الهيثم زعفان: المجتمع المصري بين الحركة النسوية والمنظمات غير الحكومية؛ أبحاث كتاب الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، كتاب البيان، ٢٠٠٦.
١٧- الهيثم زعفان: التمويل الأجنبي وأجندة الحركة النسوية، أبحاث كتاب الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، كتاب البيان، ٢٠٠٦.
١٨- أماني قنديل: تطور المجتمع المدني في مصر، المجلة الاجتماعية القومية، م ٣٦، ع٣، سبتمبر ١٩٩٩.
١٩- حنان نجمة: العنف ضد المرأة وقوانين العقوبات العربية، المجلس الأعلى للثقافة.
٢٠- حياة الحويك عطية: التمويل الأجنبي وأثره في قضايا المرأة: برنامج للنساء فقط، قناة الجزيرة القطرية، في ٢٤/٦/ ٢٠٠٢.
٢١- د. خالد قطب: الفكر النسوي وثنية جديدة:أبحاث كتاب الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، كتاب البيان، ٢٠٠٦.
٢٢- د.زكريا البري: الإسلام وحقوق الإنسان «حق الحرية»، عالم الفكر، الكويت، ع٤، يناير ١٩٧١.
٢٣- د. سارة بن نفيسة: المنظمات غير الحكومية والحكومية في العالم العربي؛ الرهان الديمقراطي؛ أبحاث كتاب المنظمات الأهلية العربية والحكومية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٤.

٢٤- د.سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في مصر، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠.
٢٥- سلمى الشوا: الجمعيات الأهلية والمجتمع المدني في فلسطين، أبحاث كتاب المنظمات الأهلية العربية والحكومية، الأهرام، القاهرة، ٢٠٠٤.
٢٦- سناء المصري: تمويل وتطبيع «قصة الجمعيات غير الحكومية»، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٨.
٢٧- سعيد شبار: الاصطلاحية الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر، فاس، ١٩٩٣.
٢٨- سهيلة شريفي: «الإسلام السياسي العائق الرئيسي أمام المساواة والعلمانية»، لندن، ٢٠٠٢.
٢٩- شهيدة الباز: المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، ١٩٩٧.
٣٠- عبد الرحمن بن ناصر السعدي: تفسير السعدي للقرآن الكريم.
٣١- د. عبد الرحمن يسري أحمد : المصطلح الاقتصادي بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي في العصر الحديث، فاس، ١٩٩٣.
٣٢- د. عزمي بشارة: المجتمع المدني دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
٣٣- د.علال الغازي: تطور مصطلح التخييل في نظرية النقد الأدبي عند السجلماني؛ فاس، ١٩٨٨.
٣٤- د.علي القاسمي: النظرية العامة والنظرية الخاصة في علم الاصطلاح، فاس، ١٩٨٨م.
٣٥- فريدة بناني: مقاربة للعنف الموجه ضد المرأة، المجلس الأعلى للثقافة.
٣٦- فهمي هويدي: أنياب الديمقراطية الموعودة، الأسبوع، ع (٣٤٠)، ٨ سبتمبر ٢٠٠٣.
٣٧- الإمام القرطبي: تفسير القرآن الكريم.

٣٨- مأمون فندي: «من المواجهة إلى المقاومة المبدعة؛ الخطاب الشيعي المعارض في العربية السعودية»، مجلة الدراسات الفلسطينية - ع ١٠١، خريف ١٩٩٦.

٣٩- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط٤، ١٤٢٠هـ.

٤٠- مُثَنَّى أمين الكردستاني: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، دار القلم، القاهرة، ٢٠٠٤.

٤١- مريم نمازي: «الإسلام السياسي والمرأة في الشرق الأوسط»، لندن، ٢٠٠٢.

٤٢- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٣.

٤٣- د.محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٤.

٤٤- د. محمد فتحي موسى: التربية وحقوق الإنسان في الإسلام، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٦.

٤٥- د. محمد قيراط: منظمة الفرنكوفونية والبحث عن الفردوس المفقود، البيان الإماراتية، ٦/ ١٠/ ٢٠٠٦.

٤٦- محمود محمد شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

٤٧- مصطفى بنحمزة: إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ بالمعنى، فاس، ١٩٨٨.

٤٨- مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨١.

٤٩- نادية محمود: كلمة افتتاح مؤتمر «المرأة، الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط»، لندن، ٢٠٠٢.

٥٠- نادية محمود: «صورة المرأة في القرآن»، لندن ٢٠٠٢.
٥١- نبيل السمالوطي: التنظيمات والجمعيات غير الحكومية وموقفها من العولمة، جامعة حلوان، ١٩٩٨.
٥٢- نوال السعداوي: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت، ١٩٩٢.
٥٣- هشام محي الدين ناظر: القوة من النوع الثالث: محاولة الغرب استعمار القرية العالمية؛ مؤسسة المدينة، جدة، ١٤٢٣.

ثانيًا: وثائق ومنشورات دولية:

٥٤- د. أحمد إبراهيم خضر: الإسلام والكونجرس، دار المعالم الثقافية، السعودية، ١٩٩٤.
٥٥- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: صكوك دولية، الأمم المتحدة، ١٩٩٣.
٥٦- إعلان وبرنامج عمل فيينا، صكوك دولية، الأمم المتحدة، ١٩٩٣.
٥٧- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد: صكوك دولية، الأمم المتحدة، ١٩٩٣.
٥٨- المبادئ الأساسية الخاصة بإسهام وسائل الإعلام في دعم السلام والتفاهم الدولي: صكوك دولية، الأمم المتحدة، ١٩٩٣.
٥٩- بروتوكول إلغاء عقوبة الإعدام: صكوك دولية، الأمم المتحدة، ١٩٩٣.
٦٠- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية: صكوك دولية، الأمم المتحدة، ١٩٩٣.
٦١- وثيقة اجتماع المنتدى السكاني الأوروبي بجنيف، الأمم المتحدة، ٢٠٠٤.
٦٢- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، الأمم المتحدة، ١٩٧٩.
٦٣- البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، الأمم المتحدة، ١٩٩٩.

٦٤- وثيقة المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة المنعقد بنيروبي، الأمم المتحدة، ١٩٨٥.
٦٥- وثيقة المؤتمر العالمي الرابع للمرأة ببكين، الأمم المتحدة، ١٩٩٥.
٦٦- وثيقة استعراض وتقييم تنفيذ منهاج عمل بكين، الأمم المتحدة، ٢٠٠٠.
٦٧- جلسة لمجلس الأمن حول الإرهاب، وثائق مجلس الأمن؛ ٢٠٠٣.
٦٨- تقرير الحرية الدينية في العالم ٢٠٠٦: حالة السعودية،وزارة الخارجية الأمريكية.
٦٩- تقرير الحرية الدينية في العالم ٢٠٠٦: حالة مصر، وزارة الخارجية الأمريكية.
٧٠- «مجابهة التعصب ضد الإسلام: التثقيف من أجل التسامح والتفاهم»، الأمم المتحدة، ٢٠٠٤.
٧١- حقوق الإنسان والحرب على الإرهاب: الأمم المتحدة، ٢٠٠٥.
٧٢- رسالة الأمين العام للأمم المتحدة إلى مؤتمر «الإسلام في عالم تعددي»، الأمم المتحدة، ٢٠٠٥.
٧٣- استراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب: الأمم المتحدة، ٢٠٠٦.
٧٤- نص خطاب بوش في احتفال لإحياء ذكرى هجمات ١١ سبتمبر، وزارة الخارجية الأمريكية، ٢٠٠٥.
٧٥- «بناء الأمن في الشرق الأوسط الكبير»: معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، ٢٠٠٦.

ثالثًا: مصادر غربية أو مترجمة:

76- *Islamic fundamentalism: In Encyclopedia Britannica Online; http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191955/fundamentalism*
77- *Fundamentalism: In Encyclopedia Britannica Online: http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191955/fundamentalism*
78- *Gabriel Weimann، Senior Fellow: Terror on the Internet: The New Arena، The New Challenges، United States Institute of Peace-Washington، 2004.*
79- *"International Organization for Standardization" www.iso.org*

٨٠- الحملة الدولية من أجل النساء المدافعات عن حقوق الإنسان، الموقع الإلكتروني للحملة.
٨١- الراديكالية: الموسوعة الحرة- ويكيبيديا.
٨٢- بيان مؤتمر فلوريدا للعلمانية الإسلامية: فلوريدا، ٢٠٠٧.
٨٣- أليسون جابسر: النسوية والدين؛ أبحاث كتاب النسوية وما بعد النسوية؛ المجلس الأعلى للثقافة.
٨٤- ج . ويليام فولبرايت: غطرسة القوة- ثمن الإمبراطورية؛ مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام.
٨٥- د. جيلين دينو: تدعيم الديمقراطية والمحكومية في البلدان العربية- الاختيارات الإستراتيجية للمانحين؛ أبحاث كتاب المنظمات الأهلية العربية والمحكومية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٤.
٨٦- جيرولد بوست: الهوية الجماعية: غرس الكراهية منذ نعومة الأظافر، وزارة الخارجية الأمريكية، ٢٠٠٨.
٨٧- دونالد رامسفيلد: مقالة رأي عن الإسلام والإرهاب، نشرة واشنطن ٣ أغسطس ٢٠٠٥، وزارة الخارجية الأمريكية.
٨٨- روبرت مابرو "Robert Mabro": المجتمع الأهلي في تاريخ الأفكار وفي التاريخ الأوروبي، منتدى الفكر العربي، عمان، ٢٠٠٠.
٨٩- ستيفاني هودجسون – رايت: بواكير النسوية، أبحاث كتاب النسوية وما بعد النسوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
٩٠- سعد الدين إبراهيم الشركة الأوروبية العربية، منظور عن المنظمات غير الحكومية العربية، منتدى الفكر العربي، عمان، ٢٠٠٠.
٩١- سوثورنام: الموجة النسوية الثانية، أبحاث كتاب النسوية وما بعد النسوية، المجلس الأعلى للثقافة.

٩٢- سوزان موللر أوكين: النساء في الفكر السياسي الغربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.
٩٣- شاريل بينارد: الإسلام الديمقراطي المدني(الشركاء والمصادر والاستراتيجيات)، تقرير مؤسسة راند الأمريكية، ٢٠٠٤.
٩٤- د.عبد السلام مغراوي: السياسة الخارجية الأمريكية والتجديد الإسلامي، معهد السلام الدولي، ٢٠٠٨.
٩٥- عقوبة الإعدام: منظمة العفو الدولية.
٩٦- فاليرى ساندرز: الموجه النسوية الأولى؛ أبحاث كتاب النسوية وما بعد النسوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
٩٧- د.كارلوس.س.ميلانى: المنظمات غير الحكومية في مفهوم الحكم العالمي؛ أبحاث كتاب المنظمات الأهلية العربية والحكومية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٤.
٩٨- كتاب مثير للجدل: صحيفة أمريكا إن آرابيك، واشنطن، ٢٠٠٨.
٩٩- نينا شاي: تقرير مناهج التعصب السعودية: «تقرير واشنطن»، أصل التقرير هو:

Nina Shea: <u>Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance</u>، Freedom House، 2007.

فهرس الكتاب

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

❊ ❊ ❊

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٨/٢٥١٥٨